William James

IL SIGNIFICATO DELLA VERITÀ

Una prosecuzione di *Pragmatismo*

a cura di Francesca Bordogna

traduzione di Stefania Scardicchio

Nino Aragno Editore

INTRODUZIONE

> A giudicare da ciò che sento nei dibattiti, il tentativo di procurare proseliti alla mia concezione della verità è ormai quasi del tutto fallito. Dopo una simile ricezione qualsiasi filosofo si scoraggerebbe e un comune mortale dal temperamento collerico dispererebbe e maledirebbe Dio; ma io non cederò alla disperazione, anzi torno all'attacco modificando le mie affermazioni, con la debole speranza che come l'insistenza di una goccia corrode la roccia, così le mie formulazioni potranno sembrare meno oscure...

Nel 1907, il congresso annuale dell'American Philosophical Association si svolse alla Cornell University, il 28 dicembre. Il momento clou del congresso fu un simposio su «Il significato e il criterio della verità», cui parteciparono, in veste di relatori, William James, Charles Montague Bakewell di Yale, C.A. Strong della Columbia University, il filosofo J.E. Creighton della Cornell University e John G. Hibben di Princeton[1].

Il simposio fu dedicato interamente alla concezione pragmatista della verità, che venne attaccata da tutti i relatori. Bakewell e Strong, che avevano entrambi studiato con James ad Harvard, concentrarono le loro critiche su aspetti tecnici del resoconto jamesiano della verità. Hibben sostenne che il pragmatismo non riusciva nemmeno a superare «la prova» pragmatica (e cioè che «qualsiasi cosa funzioni è vera») ed era inadeguato persino come ipotesi di lavoro[2]. Creighton – il fondatore dell'American Philosophical Association – dichiarò che la teoria pragmatista della verità (specialmente a causa della sua enfasi su ciò che ha valore «pratico») era stata «confutata in modo definitivo dalla marea di critiche che aveva

1. C. Bakewell, *On the Meaning of Truth*, «Philosophical Review», 17, 1908, pp. 579-591; J.G. Hibben, *The Test of Pragmatism*, ivi, pp. 365-382; J.E. Creighton, *Nature and Criterion of Truth*, ivi, pp. 592-605. Si veda anche *Proceedings of the 1907 Meeting of the American Philosophical Association*, «Philosophical Review», 17, 1908, pp. 167-190.

2. J.G. Hibben, *The Test of Pragmatism* cit., pp. 365-366.

suscitato». Niente era rimasto intatto della sua formulazione originale o della sua pretesa di rimpiazzare tutti i sistemi filosofici che l'avevano preceduta[3]. A peggiorare le cose, il presidente dell'American Philosophical Association, Harry Norman Gardiner, criticò le teorie pragmatiste della verità durante l'assemblea plenaria della società filosofica[4].

Quel giorno James apparve stanco e scoraggiato. In una lettera al suo amico inglese Ferdinand Canning Scott Schiller – che a sua volta aveva offerto una forma di pragmatismo nota come «umanismo» – James confessò che la discussione «non era approdata a niente»[5]. Situazioni del genere non erano una novità per James. *Pragmatismo*, a suo parere «la cosa più importante» che egli avesse scritto fino a quel momento – era stato pubblicato pochi mesi prima di quel simposio, ma la concezione jamesiana della verità, come pure quelle di Schiller e John Dewey, veniva attaccata da anni[6]. Tuttavia, ancora una volta James decise di non cadere nello sconforto e, invece, di continuare pazientemente a rispondere ai suoi critici.

Il significato della verità, un gruppo di saggi che James raccolse in un libro nel 1909, era il risultato di questi sforzi. In aggiunta a una versione riveduta della relazione che James presentò al simposio del dicembre 1907 su «Il significato e il criterio della verità»[7], il libro comprende una prefazione, otto articoli che James aveva pubblicato in precedenza e sei saggi pubblicati dopo il simposio. Come scrive Thayer, *Il significato della verità* «è la formulazione più completa della teoria della verità che James ci abbia lasciato»[8].

3. J.E. Creighton, *Nature and Criterion of Truth* cit., p. 603.
4. H.N. Gardiner, *The Problem of Truth*, «Philosophical Review», 17, 1908, pp. 135-158. Si vedano anche Gardiner a James, 8 gennaio 1908, e James a Gardiner, 9 gennaio 1908, entrambi in I.K. Skrupskelis, E.M. Berkeley (eds.), *The Correspondence of William James*, 12 voll., University of Virginia Press, Charlottesville 1992-2004, vol. 11, pp. 511-515.
5. James a Schiller, 4 gennaio 1908 (citato in R.B. Perry, *The Thought and Character of William James*, 2 voll., Little, Brown, Boston 1935, vol. 2, p. 509).
6. James a W. James Jr., 24 aprile 1907, in *The Correspondence of William James* cit., vol. 11, p. 350.
7. Cfr. *infra*, pp. 135-137.
8. H.S. Thayer, *Introduction* a *The Meaning of Truth* (1909), in F. Burckardt, F. Bowers, I.K. Skrupskelis (eds.), *The Works of William James*, vol. 2, Harvard University Press, Cambridge (Mass.)-London 1975, p. XII. Thayer calcolò che tra il 1904, l'inizio della controversia pragmatista, e il 1908 James pubblicò venti articoli sulla verità, in aggiunta a *Pragmatism*.

La cosiddetta «controversia pragmatista», cioè la controversia sulla concezione pragmatista della verità, fu molto accesa, forse più di altre controversie su argomenti filosofici. I sostenitori dei resoconti pragmatisti della verità e i loro oppositori discussero animatamente su problemi tecnici e paradossi che, secondo alcuni, derivavano da quelle teorie della verità. «Incompetente», «stupido», «filisteo», «senile», «scimmia» e persino «venditore di salsicce»: queste furono alcune delle parole offensive che coloro che parteciparono alla controversia si lanciarono a vicenda[9]. Perché una dimostrazione così plateale di emozioni? Perché un astio così poco opportuno per un gruppo di filosofi che proprio in quegli anni cercavano di convincere il loro pubblico della dignità della loro professione?

Vorrei suggerire che la controversia sulla verità pragmatista in ultima analisi verteva su una questione che per i filosofi americani del primo Novecento era forse ancora più importante della questione della verità, cioè la questione della natura stessa della filosofia, del suo ruolo e della sua posizione nel rapido evolversi dell'accademia americana. Proprio perché la posta era così alta, critici e sostenitori dei resoconti pragmatisti della verità non risparmiarono colpi bassi e ostinazione, incapaci di capirsi ma forse anche determinati a non volersi «capire». E proprio perché la posta era così alta il «ramoscello d'olivo pacificatore» che James offrì in *Pragmatismo* al gruppo più agguerrito dei suoi critici – gli assolutisti – non riuscì a pacificare i contendenti[10].

La teoria jamesiana della verità è stata oggetto di numerose analisi filosofiche. Il mio punto di partenza è l'analisi offerta da Hilary Putnam, perché questa analisi consente di apprezzare la differenza tra le interpretazioni della teoria offerte da alcuni neopragmatisti e ciò che era in gioco secondo i contemporanei di James e, a mio avviso, secondo lo stesso James. Putnam ha identificato quattro componenti principali del resoconto jamesiano della verità. La prima era l'idea di «consenso finale» [*ultimate consensus*]. Questo tipo di verità era il limite ideale verso cui la conoscenza convergerà a lungo

9. Vedi, per esempio, A.E. Taylor, *Truth and Consequences*, «Mind», 15, 1906, p. 90.
10. Cfr. *infra*, p. 5.

andare. Come osserva Putnam, James derivò quest'idea da Peirce e la fece sua fin dal 1878, vent'anni prima della conferenza *Philosophical Conceptions and Practical Results* in cui James rilanciò ufficialmente il pragmatismo[11]. Successivamente James chiamò la verità finale con il nuovo nome di «verità assoluta» (o anche «verità astratta»); come Peirce, James concepiva questo tipo di verità come «l'opinione finale» verso cui la conoscenza convergerà e credeva che sarebbe stata «determinata in gran parte, anche se non esclusivamente, dalla realtà»[12]. Questo tipo di verità era diverso dalle verità più «concrete» e provvisorie che James chiamò «mezze verità» – l'unico tipo di verità che egli pensava accessibile agli esseri umani. L'astronomia tolemaica, che fu considerata vera per un certo periodo e divenne falsa successivamente, era un esempio di «mezza verità»[13]. Putnam sostiene che secondo James la verità in quanto tale (la quale per Putnam è una proprietà fuori dal tempo) coincide con la «verità assoluta» e non con le verità provvisorie e passibili di correzione[14].

La seconda componente consisteva nell'idea secondo cui «la verità è in parte determinata dai nostri interessi». Putnam spiega che questa idea era estranea a Peirce, secondo il quale, invece, il consenso ultimo sarebbe stato prodotto da qualcosa di puramente esterno (*external permanency*), anziché da fattori umani. Diversamente, James credeva che la verità assoluta, proprio come le verità concrete, sarebbe risultata non solo dalla direzione totale dell'esperienza, ma anche da interessi

11. W. JAMES, *Remarks on Spencer's Definition of Mind as Correspondence* (1878), in *Essays in Philosophy* in *The Works of William James* cit., vol. 5, 1978, e H. PUTNAM, *James's Theory of Truth*, in R.A. Putnam (ed.), *The Cambridge Companion to William James*, Harvard University Press, Cambridge 1997, p. 167. Si veda anche W. JAMES, *Notes for Natural History 2: Physiological Psychology, 1876-1877*, in *Manuscript Lectures*, in *The Works of William James* cit., vol. 19, 1988, p. 128. James definì la verità assoluta come «insieme ideale di formulazioni verso cui ci si aspetta che tutte le opinioni a lungo andare convergeranno» (cfr. *infra*, p. 166 e W. JAMES, *Pragmatism* (1907), in *The Works of William James* cit., vol. I, 1975, pp. 106-107).

12. H. PUTNAM, *James's Theory of Truth* cit., p. 170.

13. Sull'esempio dell'astronomia tolemaica, si veda W. JAMES, *Pragmatism* cit., pp. 106-107. A parere di James, sebbene sia possibile che anche ora noi possediamo delle verità assolute, tuttavia non possiamo sapere con certezza che esse siano vere in senso assoluto.

14. H. PUTNAM, *James's Theory of Truth* cit., p. 181.

umani, come pure da «scopi e sentimenti più pratici ed immediati»[15]. Tuttavia, pur prendendolo in considerazione, Putnam dà ben poca importanza a questo aspetto del resoconto jamesiano della verità, sottolineando invece che gli interessi non debbono «mettere in ombra il fatto che James, proprio come Peirce, era fedele alla concezione di verità intesa come 'consenso finale'»[16].

La terza componente era una componente «realista». Secondo Putnam, James fu sempre un realista in epistemologia e comunque si proclamò sempre tale[17]. In particolare James sottolineò sempre che la verità consisteva in una relazione tra un'«idea» (oppure una «credenza», una «teoria», etc.) e l'«oggetto» o il «fatto» a cui quell'idea «si riferiva». Sia l'idea sia il suo oggetto contribuivano a determinare (o a produrre) la verità di quell'idea – un aspetto, questo, molto controverso della teoria jamesiana tanto per i suoi detrattori quanto per i suoi sostenitori. Putnam giustamente colloca questo aspetto del resoconto jamesiano della verità nel contesto della metafisica jamesiana delle relazioni e la associa a una concezione del «riferimento» che James aveva sviluppato precedentemente, quando aveva cominciato ad articolare il suo empirismo radicale. Come osserva Putnam, né il concetto di verità né quello di riferimento facevano leva sull'idea che le immagini mentali e le idee potessero «auto-trascendersi»[18]. Secondo James, invece, sia la verità sia il riferimento consistono in processi che si svolgono interamente all'interno dell'esperienza e che collegano una parte dell'esperienza (idee, credenze, stati mentali) con un'altra (l'«oggetto dell'idea» oppure «ciò che gli sta intorno [*surroundings*]»). Ne *Il significato della verità* James

15. H. PUTNAM, *James's Theory of Truth* cit., pp. 166, 168, 170. Putnam nota che James introdusse quell'idea già nel 1878, in una forma innocua: «le azioni umane determinano in parte ciò che succederà» e in tal senso «ciò che sarà vero del mondo». Più tardi, quando cominciò a lavorare in modo esplicito alla sua versione del pragmatismo, James formulò questa componente della sua concezione della verità in modo più estremo (ivi, p. 167, e W. JAMES, *Remarks on Spencer's Definition of Mind as Correspondence* cit., p. 21.)

16. H. PUTNAM, *James's Theory of Truth* cit., p. 169. Per un'interpretazione che invece dia maggior importanza al ruolo svolto dagli interessi nella concezione jamesiana della verità, si veda C.H. SEIGFRIED, *William James's Radical Reconstruction of Philosophy*, SUNY Press, Albany, NY 1990.

17. H. PUTNAM, *James's Theory of Truth* cit., p. 170.

18. Ivi, p. 175.

descrisse il 'riferimento oggettivo' come relazione esperienziale. Il riferimento oggettivo consiste, cioè, in una serie di esperienze intermedie fra un'idea e il suo oggetto (o ciò che gli stava intorno) – esperienze che si susseguono l'una all'altra passando attraverso «transizioni congiuntive» ed «esperienze di tendenza»[19]. Questa concezione e l'analoga visione «deambulatoria» della conoscenza che James sviluppò soprattutto in *Il significato della verità*[20] – sono di grande importanza per capire questo terzo aspetto della concezione jamesiana della verità – cioè la tesi secondo cui la verità è una relazione tra un'idea e l'oggetto cui l'idea si riferisce. Esse rappresentano il *trait d'union* fra questo terzo aspetto della concezione pragmatica della verità e la metafisica dell'empirismo radicale, una metafisica secondo cui le relazioni fanno parte dell'esperienza. Proprio l'analogia tra questo aspetto della concezione jamesiana della verità e la concezione jamesiana del riferimento (e la visione «deambulatoria» della conoscenza) consentono di apprezzare un punto che James sottolineò nella Prefazione a *Il significato della verità*: cioè come «l'accettazione della teoria pragmatista della verità fosse un passo di primaria importanza» per «poter accettare» l'empirismo radicale[21].

Infine Putnam identifica una quarta componente della concezione jamesiana della verità, una componente 'empirista', secondo cui la «verità *accade* a un'idea». Come James scrisse in *Pragmatismo* e ripeté in *Il significato della verità*, «un'idea *diventa* vera, è *resa* vera degli eventi. La sua verità è infatti un evento, un processo: il processo cioè del suo stesso verificarsi, la sua veri*ficazione*»[22]. Secondo Putnam, James non confuse la verità con la verificazione e sostenne invece che la verità consiste soltanto nell'«intero processo di *verificazione a lungo andare*»[23].

Nonostante il dichiarato intento esegetico, l'analisi di Putnam della teoria jamesiana della verità è chiaramente in-

19. Cfr. *infra*, pp. 71-81.

20. Cfr. *infra*, pp. 91-104.

21. Cfr. *infra*, p. 7. In merito alla relazione tra empirismo radicale e pragmatismo, si veda soprattutto S. FRANZESE, 'Introduzione' a W. JAMES, *Pragmatismo*, Aragno, Torino 2007.

22. W. JAMES, *Pragmatism* cit., p. 97, e *infra*, p. 4.

23. Si veda anche H. PUTNAM, *James's Theory of Truth* cit., p. 166, pp. 177-178.

fluenzata dai suoi interessi filosofici ovvero dal proposito di fare di James un precursore di un neopragmatismo che sia immune dalla 'minaccia relativista', e proprio per questo tale analisi è stata ampiamente criticata[24]. Qui desidero soltanto sottolineare che l'interpretazione di Putnam non rende giustizia a un aspetto della concezione jamesiana della verità che invece molti contemporanei di James – come pure studiosi odierni quali Charlene Seigfried, Bruce Kuklick, Rosa M. Calcaterra e David C. Lamberth – considerano decisivo: la tesi secondo cui non soltanto gli interessi ma anche altri fattori psicologici come le emozioni, le volizioni e gli scopi del soggetto conoscente potessero avere un ruolo importante nella produzione della verità e potessero persino figurare nella definizione della verità. Molti contemporanei di James non erano disposti ad accettare questa tesi. Eppure è proprio questa tesi ciò a cui dobbiamo prestare attenzione al fine di capire più chiaramente che cosa fosse in gioco nella controversia sulla verità pragmatista[25].

Per ragioni di spazio mi limito ad un solo esempio: i critici come pure i sostenitori del pragmatismo erano scandalizzati dall'importanza che James sembrava attribuire alle 'soddisfazioni' nel suo resoconto della verità. Com'è ben noto, ne *Il significato della verità* James sostenne che la «*materia* della verità» è «assolutamente identica a quella della soddisfazione»[26]. In seguito egli affermò anche che il pragmatista non «ha altro standard di verità che le sue soddisfazioni»[27]. L'am-

24. Si veda in particolare D.C. LAMBERTH, *James and the Question of Truth: a Response to Hilary Putnam*, in J.R. Carrette (ed.), *William James and the Varieties of Religious Experience: a Centenary Celebration*, Routledge, New York 2005, pp. 221-234.

25. C.H. SEIGFRIED, *William James's Radical Reconstruction* cit.; B. KUKLICK, *The Rise of American Philosophy, Cambridge, Massachusetts, 1860-1930*, Yale University Press, New Haven 1977; D.C. LAMBERTH, *William James and the Metaphysics of Experience*, Cambridge University Press, Cambridge 1999; R.M. CALCATERRA, *Truth in Progress: the Value of the Facts-and-Feelings Connection in William James*, in M.C. Flamm, J. Lacks, K.P. Skowronski (eds.), *European Values: Contemporary Perspectives*, Cambridge Scholars Press, Cambridge 2008, pp. 90-105.

26. Cfr. *infra*, p. 103. James continua: «Si potrà *anteporre* una parola o un'altra nel discorso ma, se si esclude del tutto la nozione di *funzionamento soddisfacente* o di *guida*, che costituisce l'essenza della mia concezione pragmatica, e si ritiene la verità una relazione logica statica, indipendente anche dalle *possibili* funzioni di guida o dalle soddisfazioni, il terreno franerà sotto i nostri piedi».

27. W. JAMES, *Manuscript Lectures* cit., p. 430.

pia valenza che James attribuiva al termine «soddisfazione» – termine che egli, appunto, considerò non passibile di una definizione univoca – comprendeva la piacevolezza estetica, le soddisfazioni emotive e quelle di gusto, le soddisfazioni morali e quelle più in generale pratiche, come pure le soddisfazioni «teoretiche» ed «intellettuali» fra cui la soddisfazione risultante dalla «coerenza logica»[28].

Quest'idea sfaccettata di soddisfazione era implicata in tutti gli aspetti della teoria jamesiana identificati da Putnam. La soddisfazione contribuiva non soltanto alla produzione delle «mezze verità», ma anche a quella della verità assoluta (a quella «formulazione soddisfacente in modo definitivo» [*finally satisfactory formulation*][29]. Le soddisfazioni erano chiaramente incluse nell'aspetto della teoria jamesiana riguardante gli «interessi», poiché per James il concetto di *satisfactoriness* (l'«essere soddisfacente») in quanto «indice» di verità era interconnesso con il concetto di interesse. Ne *Il significato della verità* James sostenne quest'opinione con eloquenza, anche se non in modo forse del tutto persuasivo, in risposta a Marcel Hébert. Nel capitolo intitolato «Il professor Hébert sul pragmatismo» James dichiarò che «la vera idea» di un qualcosa (nel caso specifico un quadro forse dipinto da Corot) è «l'idea che incontra in maniera più soddisfacente il vostro attuale interesse»[30]. La soddisfazione era presente anche in ciò che Putnam chiama l'aspetto «realista» della concezione jamesiana della verità, visto che «l'accordo» tra un'idea e la realtà produceva soddisfazioni pratiche, come pure intellettuali, mettendo il pensatore in «contatto effettivo [*working touch*] con la realtà».

La nozione di soddisfazione rientrava anche in altri aspetti dell'epistemologia di James, specialmente nella sua «visione deambulatoria» della conoscenza ossia nella tesi secondo cui un'idea «conosce» davvero il suo oggetto quando riesce a guidare il soggetto conoscente verso di esso oppure verso il suo «sostituto più autentico» o verso «ciò che sta intorno» a quell'oggetto, consentendogli pertanto di «deambulare attraverso esperienze intermedie»[31].

Ognuno di questi fattori «intermediari» genera sensazioni di piacere in quanto viene sentito come un qualcosa che «porta a compimento il fine del momento precedente» e come un qualcosa che gli è «continuo». Questo tipo di soddisfazione, scrisse James ne *Il significato della verità*, va di pari passo con l'approssimarsi del soggetto conoscente al termine ultimo cui conduce un'idea che davvero conosca il proprio oggetto[32].

Ho sottolineato l'ubiquità del concetto di soddisfazione nella concezione jamesiana della verità perché spesso le analisi filosofiche di tale concezione che sono state offerte dai filosofi anglo-americani negli ultimi trent'anni hanno messo in sordina questo aspetto[33]. Diversamente, molti filosofi del primo Novecento furono colpiti proprio dalla centralità del concetto di soddisfazione nel resoconto jamesiano della verità e non pochi accusarono James di confondere la verità con ciò

28. James pensava che non fosse possibile definire l'espressione «essere soddisfacente». La soffisfazione secondo James era un termine dalle molte dimensioni e andava misurata in base a «una molteplicità di standards». Cfr. W. JAMES, *Humanism and Truth Once More*, «Mind», n.s. 14, 1905, p. 191. Altrove James scrisse anche che «vi è un numero infinito di soddisfazioni. Tutte queste cose vanno studiate nella parte psicologica della logica» (W. JAMES, *Report of a Discussion in Philosophy 20e: Seminary in the Theory of Knowledge 1909*, in *Manuscript Lectures* cit., p. 437).

29. «Ovviamente, se considerate la soddisfazione in termini molto concreti, come qualcosa che provate ora, e considerate invece la verità in termini molto astratti, come qualcosa di verificabile a lungo andare, allora non potrete equiparare le due, per il semplice fatto che, come è noto, la soddisfazione temporanea è spesso falsa. Tuttavia, in ogni momento concreto la verità è per ciascun uomo ciò che egli 'ha pensato' in quel preciso momento col massimo di soddisfazione per se stesso; per questo, la verità astratta, la verità verificata a lungo andare, e la soddisfazione astratta, la soddisfazione nella lunga durata, coincidono. Se, in breve, paragoniamo il concreto con il concreto e l'astratto con l'astratto, vero e soddisfacente significano la stessa cosa» (cfr. *infra*, p. 63). Lo scopo di questo articolo era quello di spiegare ai lettori la concezione 'umanista' della verità, che qui James attribuisce a Schiller e a Dewey, piuttosto che la concezione jamesiana della verità. Tuttavia sia Schiller che Dewey riconobbero (a volte lamentandosene) che la concezione che James generosamente attribuiva loro rappresentava, invece, proprio il punto di vista di James.

30. Cfr. *infra*, p. 152.

31. Cfr. *infra*, p. 94. Com'è noto per James idee e pensieri (come pure la relazione tra conoscente e conosciuto, la relazione di riferimento, e la relazione di verità) fanno parte dell'esperienza.

32. Cfr. *infra*, p. 103.

33. Fra le eccezioni, si vedano B. KUKLICK, *The Rise of American Philosophy* cit., p. 269, e C.H. SEIGFRIED, *William James's Radical Reconstruction* cit., pp. 194-196. Riguardo l'importanza dell'idea di soddisfazione nella concezione jamesiana della verità, si veda anche R.M. CALCATERRA, *Truth in Progress: the Value of the Facts-and-Feelings Connection in William James* cit.

che procura soddisfazione, mentre altri gli contestarono la sua «irritante» ambiguità su quella questione tanto importante.

Si doveva pensare che le soddisfazioni risultassero dal fatto che una persona ritenesse un'idea vera? Oppure le soddisfazioni si limitavano semplicemente ad «accompagnare» la verità? Cosa significava dire che le soddisfazioni erano 'indici' o «criteri» di verità? James Bissett Pratt, un filosofo americano che aveva studiato ad Harvard, sostenne che il ritenere che le soddisfazioni fossero indici di verità portava a dei paradossi. Per esempio, se la proposizione A e la sua negazione non-A erano sentite come soddisfacenti da due persone diverse, ne derivava che sia A che non-A erano vere, il che violava il principio di non contraddizione[34]. Anche amici ben intenzionati di James erano preoccupati da domande di questo tipo. Émile Boutroux, per esempio, trovava che «la parola 'soddisfacente'» creasse problemi[35]. E Ralph Barton Perry, discepolo fedele di James, rifiutò la teoria «radicalmente pragmatista» della verità, la quale, a suo avviso, sosteneva che «la dimostrazione, l'indice o la garanzia della verità consisteva nel carattere *soddisfacente* di quel momento del processo [di verità] in cui l'interesse cognitivo veniva portato a compimento». Secondo Perry questa asserzione in fondo significava che la verità *consiste* in sensazioni [*feelings*] di soddisfazione e ciò era inaccettabile[36]. Altri critici accusarono James di mettere sullo stesso livello le soddisfazioni teoretiche, pratiche ed estetiche e di fare di tutte quante degli indici di verità. Arthur Lovejoy, per esempio, lamentò che a volte i pragmatisti assumevano che tutti quei tipi di soddisfazione fossero «commensurabili ed equivalenti» ai fini epistemologici. A suo avviso, invece, le soddisfazioni dovevano essere disposte secondo una gerarchia epistemica, in cima alla quale si trovavano le soddisfazioni

34. J.B. PRATT, *Truth and Its Verification*, «Journal of Philosophy, Psychology, and Scientific Methods», 4, 1907, p. 323.

35. É. Boutroux a William James, 18 dicembre 1908, in R.B. PERRY, *The Thought and Character of William James* cit., vol. 2, p. 564.

36. «La dimostrazione, l'indice o la garanzia della verità» consiste nel «carattere *soddisfacente* di quel momento nel processo [di verità] in cui l'interesse cognitivo viene soddisfatto [*fulfilled*]». R.B. PERRY, *Review of Pragmatism as a Theory of Knowledge*, «Journal of Philosophy, Psychology, and Scientific Methods», 4, 1907, p. 371.

teoretiche. Una proposizione che «susciti sensazioni piacevoli» ma «violi la nozione logica di coerenza», sosteneva Lovejoy, certamente non può essere considerata vera[37].

L'importanza che James conferì alla soddisfazione nel suo resoconto della verità e le reazioni negative di altri filosofi dell'epoca illustrano un dato che era palese ai suoi contemporanei, cioè il fatto che il resoconto pragmatista della verità era impregnato di nozioni psicologiche e addirittura fisiologiche e che quella teoria *filosofica* della verità era al tempo stesso una teoria *psicologica*, persino *fisiologica*.

Nel linguaggio comune, «soddisfazione» indicava una sensazione o un'emozione. Pertanto, secondo alcuni critici, il resoconto jamesiano della verità comportava una «riduzione» del vero e del falso al «piacere» e al «dispiacere», dunque a dei «sentimenti» o all'«espressione emotiva» delle idee[38]. Ancora più grave era il fatto che il pragmatismo di James, secondo alcuni suoi avversari, comportava anche una riduzione di certe discipline *filosofiche*, come la logica e la teoria della conoscenza, alla nuova disciplina accademica della *psicologia*. Inoltre, l'importanza della soddisfazione nella teoria jamesiana della verità sembrava contribuire a ciò che il fisiologo Paolo Mantegazza chiamò una «fisiologia della verità»[39]. La soddisfazione,

37. A.O. LOVEJOY, *The Thirteen Pragmatisms and Other Essays*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1963, p. 20. Lovejoy sosteneva che, scondo James, una proposizione che mancasse di «coerenza concettuale» o non fosse passibile di una «verifica teoretica completa» potesse essere vera posto che fosse compatibile con le nostre «credenze abituali» o che dilettasse «l'immaginazione» o che fosse capace di rallegrare le persone che accettavano quell'idea (ivi, p. 19). Per la risposta che James diede a quelle accuse, si veda, ad esempio, R.B. PERRY, *The Thought and Character of William James* cit. vol. 2, p. 468.

38. Il filosofo britannico H.W.B. Joseph sospettava che James intendesse le «soddisfazioni teoretiche» come una forma di 'piacere' (cfr. H.W.B. JOSEPH, *Professor James on 'Humanism and Truth'*, «Mind», n.s. 14, 1905, p. 40). Francis Bradley predisse che ogni tentativo di identificare l'«Essenza specifica del vero o del falso» nella sua «espressione emotiva» era «destinato a fallire». (F. BRADLEY, *On Truth and Practice*, «Mind», 13, 51, 1904, p. 314). J.A. Leighton rimproverò Schiller di avere attribuito alla verità un valore emotivo (J.A. LEIGHTON, *Pragmatism*, «Journal of Philosophy, Psychology, and Scientific Methods», 1, 1904, p. 151). Marcel Hébert proclamò che secondo i pragmatisti «i nostri sentimenti *producono* la verità e la falsità» (cfr. *infra*, pp. 148-149).

39. P. MANTEGAZZA, *Fisiologia del piacere* (1854), ristampato nel 1890 da Tipografia Bernardoni, Milano. Di Mantegazza James lesse *Physiologie de la douleur*, Librairie illustrée, Parigi 1888.

infatti, era per James un tipo di «piacere» e andava spiegata in ultima analisi in termini fisiologici, secondo le indicazioni della nuova disciplina dell'estetica fisiologica di cui James si occupò ripetutamente a partire dalla fine degli anni settanta del XIX secolo[40]. A suo avviso, probabilmente perfino alcune «soddisfazioni teoretiche» come «il piacere della coerenza»[41] avevano una componente fisiologica. È vero che in un primo tempo egli aveva negato che le «emozioni intellettuali» avessero una dimensione fisiologica, ma nei *Principles of Psychology* era giunto ad affermare che anche le emozioni intellettuali – tra cui, senza dubbio, la «soddisfazione teoretica» – coinvolgevano l'intero organismo, «l'intera cassa di risonanza del corpo»[42]. Per la maggior parte, tali emozioni consistevano in «sensazioni suscitate da un'ondata diffusa di effetti riflessi» che veniva generata dai loro «oggetti». L'analisi introspettiva rivelò a James che tali emozioni erano accompagnate non soltanto da processi cerebrali ma anche da movimenti nel petto e nel cuore, da cambiamenti nella respirazione, nelle narici e nel movimento delle dita. Tali osservazioni lo portarono a concludere che «un'emozione umana completamente disincarnata» era una «non-entità»[43].

40. W. JAMES, *Aesthetics: 1878-1885, Manuscript Lectures* cit., p. 124. Riguardo l'approccio fisiologico al piacere, si veda anche W. JAMES, *Notes for Philosophy 20a*, MS 4392, ivi, pp. 208-209.

41. Ivi, p. 125.

42. W. JAMES, *The Principles of Psychology* (1890), in *The Works of William James* cit., vol. 8, pp. 1084-1085. Come ha mostrato John F. Bannan, in un primo tempo James, come altri psicologi del periodo, distinse le «emozioni standard» (come la rabbia e la paura) da emozioni «più sottili», fra cui le emozioni estetiche, morali e intellettuali, sostenendo che mentre le emozioni standard rappresentavano «il feeling degli effetti riflessi suscitati dall'oggetto dell'emozione» sul corpo di chi provava quelle emozioni, le emozioni più sottili non erano accompagnate da cambiamenti nel corpo: cfr. W. JAMES, *What Is an Emotion?* (1884), in *Essays in Psychology*, in *The Works of William James* cit., p. 175 e J.F. BANNAN, *Emotions and Biology: Remarks on the Contemporary Trend*, «The Review of Metaphysics», vol. 58, 2004, pp. 279-304. Qualche anno dopo, tuttavia, James modificò la sua teoria, attribuendo una dimensione fisiologica anche alle emozioni più sottili. Per esempio nei *Principles of Psychology* James scrisse che le «cognizioni intellettuali e morali [...] raramente esistono senza essere accompagnate» da «riverberazione corporea» aggiungendo che anche in quei casi «la cassa di risonanza del corpo è al lavoro [...] molto più di quanto non si possa [...] pensare» (W. JAMES, *The Principles of Psychology* cit., pp. 1084-1085).

43. W. JAMES, *The Principles of Psychology* cit., pp. 1084-1085.

La dimensione corporea della soddisfazione intellettuale appare in modo più immediato in ciò che James scrisse a proposito della «soddisfazione della coerenza» e delle sensazioni insoddisfacenti suscitate dall'inconsistenza logica. Descrivendo le «soddisfazioni teoretiche», egli associò «il piacere» della coerenza generata dalla «verità teoretica» a delle «abitudini»[44]. Ma, com'è noto, James concepiva le abitudini come dei processi al tempo stesso psicologici e fisiologici. Come spiegò nei *Principles of Psychology*, da un punto di vista fisiologico le abitudini sono dei percorsi nel sistema nervoso nei quali l'energia nervosa scorre liberamente[45], mentre da un punto di vista psicologico le azioni abituali sono caratterizzate da piacere o da assenza di *feelings* sgradevoli. Le associazioni coerenti di idee erano associazioni «abituali» e, pertanto, erano caratterizzate proprio da piacere o da assenza di dolore. Esse erano molto diverse da quelle associazioni sgradevoli di idee in cui «la nostra macchina mentale si rifiuta di funzionare agevolmente»[46]. Pertanto la soddisfazione, compreso anche il caso paradigmatico della «soddisfazione teoretica», e cioè la soddisfazione prodotta da associazioni e successioni di pensieri coerenti, aveva una dimensione fisiologica. Ne *Il significato della verità* James si spinse ad affermare che l'intera «vita teoretica» potrebbe «essersi sviluppata in un secondo momento come supporto ai vantaggi secondari dell'abitudine», cioè i vantaggi delle abitudini finalizzate all'adattamento, in senso darwiniano, a «un ambiente dove gli stessi oggetti, o gli stessi

44. Cfr. *infra*, pp. 67-68. «E questo nostro bisogno di coerenza, e il piacere che in essa ritroviamo, non sono forse entrambi concepibili come conseguenze naturali del fatto che siamo esseri che sviluppano *abitudini* mentali ...?». James fece riferimento al «piacere della coerenza» anche nelle sue lezioni di estetica (W. JAMES, *Aesthetics: 1878-1885* cit., p. 124).

45. W. JAMES, *The Principles of Psychology* cit., pp. 111-112. «Le abitudini più complesse non sono che scariche concatenate nei centri nervosi, dovute alla presenza di sistemi di percorsi riflessi organizzati in modo tale da chiamarsi in essere [...] l'uno dopo l'altro, finché un'impressione finale inibisce il processo e pone fine alla catena» (ivi, p. 116). I percorsi abituali erano scolpiti nel cervello dalla ripetizione di certi eventi nervosi.

46. Cfr. *infra*, p. 68. Il pragmatista di Chicago Addison W. Moore notò che, più in generale, secondo i pragmatisti «la relazione tra pensiero, da una parte, e *feeling* e impulsi dall'altra» era «qualcosa di più di un mero parallelismo nella testa di una persona». Cfr. A.W. MOORE, *Pragmatism and Its Critics*, «Philosophical Review», 14, 1905, p. 341.

tipi di oggetti, ricorrono secondo una 'legge'»[47]. Senza dubbio i contemporanei di James che avevano letto i *Principles of Psychology* (1890), oppure la versione ridotta di questa opera (*Psychology: Briefer Course*, 1892), e che erano al corrente della nuova disciplina dell'estetica fisiologica non mancarono di notare che l'enfasi jamesiana sulla soddisfazione (quale processo concomitante alla verità; come indice e standard di verità o addirittura come un elemento che deve comparire nella definizione stessa della verità) collegava la verità sia a processi psicologici del soggetto conoscente che alla fisiologia del suo corpo[48].

Altre «leggi psicologiche ordinarie»[49] avevano un ruolo importante nella teoria jamesiana della verità. Non è questo il luogo per una rassegna completa di quelle leggi psicologiche. Qui mi preme soltanto ricordarne una che è stata raramente discussa: la cosiddetta «teoria motoria delle idee» o, come la si chiamava nella letteratura psicofisiologica dell'epoca, la teoria dell'«azione ideo-motoria». James attribuì questa teoria allo psicologo, fisiologo e medico forense William Benjamin Carpenter, secondo il quale «l'idea dominante» nella mente di una persona «automaticamente conduce all'azione corrispondente». Le idee porterebbero in se stesse una tendenza all'azione, una tendenza a suscitare una serie di associati psichici e motori chiamati in essere da meccanismi riflessi. Carpenter e altri fisiologi della metà dell'Ottocento avevano limitato la teoria dell'azione ideo-motoria a un sottogruppo di idee (idee di movimento o idee di azione) e ne avevano confinato l'applicazione a casi in cui il potere della volontà era bloccato (come nei casi di sonnambulismo)[50]. Nei *Principles of Psychology* James estese questa teoria fino a comprendere tutti

47. Cfr. *infra*, p. 68.

48. G.H. HOWISON, *Philosophy and Science: An Address before the Science Association of the University of California, September 10, 1903*, p. 14. James lesse una copia di questo saggio, tuttora conservata alla Houghton Library, Harvard, tra i manoscritti e i documenti di William James.

49. Cfr. *infra*, p. 10: «La verità di un'idea significherà soltanto il suo funzionamento, o ciò che mette in moto quel funzionamento attraverso le leggi psicologiche ordinarie».

50. W.B. CARPENTER, *Principles of Human Physiology*, in R.J. RICHARDS, *Darwin and the Emergence of Evolutionary Theories of Mind and Behavior*, University of Chicago Press, Chicago 1987, p. 284.

i tipi di idee e ne fece il punto di partenza della sua teoria psicologica della volontà, che, come è noto, si basava sull'ipotesi che ogni pensiero – comprese le credenze teoretiche – era associato ad una traiettoria fisiologica di tipo motorio e quindi era in grado di suscitare, secondo processi riflessi, una serie di «associazioni» motorie e mentali. La «teoria motoria delle idee» stava alla base della «visione deambulatoria» della conoscenza sopramenzionata, una visione che James considerava di grande importanza per la sua teoria pragmatista della verità. W.P. Montague, filosofo della Columbia University, sottolineò precisamente questo punto quando descrisse la teoria della «deambulazione» della verità come una «teoria motoria della verità». L'uso che Montague fece di quell'espressione – «teoria motoria della verità» – si modellava chiaramente sulla 'teoria motoria delle idee' ed era perfettamente convalidato dalla terminologia adottata da James[51]. Ne *Il significato della verità* James si chiese per quale ragione «la verità» di un'idea le conferisce una «tendenza a funzionare». A suo avviso, la risposta veniva dalla psicologia. È la psicologia che consente, infatti, di vedere che un'idea funziona perché «ha i suoi elementi *associati particolari, motori e ideazionali*», elementi associati che l'idea «tende a porre in essere uno dopo l'altro». James spiegò che l'apparire «in successione» di quegli elementi associati è appunto «ciò che intendiamo con 'funzionamento' dell'idea». Più esattamente, «è in base alla loro natura che la verità o 'falsità' dell'idea viene alla luce». Le 'catene' di elementi associati motori e ideativi erano importanti non solo da un punto di vista psicologico o fisiologico, ma proprio ai fini di una teoria *epistemologica* della verità: «L'intera catena causale delle condizioni naturali produce uno stato di cose in cui si possono trovare nuove relazioni, non semplicemente causali [...]. Mi riferisco in particolare alle relazioni che noi epistemologi studiamo: le relazioni di adattamento, di sostituibilità, di strumentalità, di riferimento e di verità»[52]. In conclusione, come nota Charlene Seigfried, per James era deleterio

51. W.P. MONTAGUE, *May a Realist Be a Pragmatist?*, 2ª parte, *Implications of Psychological Pragmatism*, «Journal of Philosophy, Psychology, and Scientific Methods», 6, 1909, pp. 543-548.

52. Cfr. *infra*, pp. 111-112. Il corsivo è mio.

opporre «teorie epistemologiche e teorie della verità ai 'fatti psicologici' relativi al soggetto conoscente e agli eventi della sua vita»[53].

Se parecchi studiosi hanno notato che James introdusse nozioni psicologiche e anche fisiologiche nel suo resoconto della verità, non tutti si sono chiesti per quale ragione James lo avesse fatto. Era perché, come psicologo, James era abituato a pensare in termini psico-fisiologici alla 'cognizione'? Oppure vi erano altre ragioni? La prima opzione, a mio avviso, non è del tutto adeguata. La questione delle relazione tra filosofia e psicologia era estremamente controversa alla fine dell'Ottocento e all'inizio del Novecento. All'incirca fino agli anni '80 del XIX secolo, la psicologia in America era concepita come una scienza filosofica e nei college di Liberal Arts era insegnata nell'ambito di corsi di «filosofia della mente». Tuttavia, a partire dagli anni '80-'90, con la comparsa della psicologia sperimentale e dei centri universitari di ricerca, alcuni studiosi di psicologia cominciarono a rivendicarne l'autonomia rispetto alla filosofia. Ne seguirono accese discussioni, cui James partecipò in molte occasioni e in diversi contesti pubblici. Basti pensare alle lezioni che James tenne al Lowell Institute di Boston e alla Johns Hopkins University, in cui condannò le aspre dispute che si erano accese tra i filosofi difensori del metodo introspettivo e i fisiologi della mente circa i «confini» tra psicologia e filosofia; si pensi inoltre alle pagine dei *Principles of Psychology* in cui egli presentò la psicologia

53. C.H. Seigfried, *William James's Radical Reconstruction of Philosophy* cit., p. 304. Seigfried si riferisce a una frase che compare in W. James, *Pragmatism* cit., p. 109. Altri studiosi hanno mostrato che nelle sua filosofia James usò abbondantemente nozioni e leggi provenienti dalla psicologia. Si vedano, ad esempio, R.M. Calcaterra, *Sentimenti e razionalità nel pragmatismo di William James*, in *Pragmatismo: i valori dell'esperienza. Letture di Peirce, James e Mead*, Carocci, Roma 2003, pp. 85-94; B. Kuklick, *The Rise of American Philosophy* cit.; S. Franzese, *L'uomo indeterminato: saggio su William James*, Anselmi, Roma 2000; D.C. Lamberth, *William James and the Metaphysics of Experience* cit.; D. Leary, *William James and the Art of Human Understanding*, «American Psychologist», 47, 1992, pp. 152-160; G.E. Meyers, *William James: His Life and Thought*, Yale University Press, New Haven 1986; T.L.S. Sprigge, *James and Bradley: American Truth and British Reality*, Open Court, Chicago 1993; E.I. Taylor, *Radical Empiricism and the New Science of Consciousness*, «History of the Human Sciences», 8, 1995, pp. 47-60, e Id., *William James on Consciousness Beyond the Margins*, Princeton University Press, Princeton 1996.

come una scienza naturale che doveva essere tenuta separata dalla metafisica; e, ancora, al *Briefer Course*, dove sostenne che la separazione tra psicologia e metafiscia era soltanto temporanea e sarebbe stata soppiantata da intense interazioni; o infine alla conferenza *The Knowing of Things Together* del 1894, sulla quale tornerò tra breve. Data l'attenzione che James dedicò proprio alla questione se e in quale misura la filosofia e la psicologia fossero due scienze distinte, non si può certo pensare che fosse casuale la sua decisione di introdurre nozioni e dottrine psicologiche e fisiologiche nelle sue teorie filosofiche (dalla sua teoria della razionalità, al pragmatismo, all'empirismo radicale, un tipo di filosofia che, secondo un critico, «utilizzava la psicologia per produrre logica e metafisica»[54]). James era perfettamente consapevole del fatto che, introducendo nozioni psicologiche e fisiologiche nel suo resoconto della conoscenza e della verità, stava violando le nuove linee di confine tra la filosofia e la psicologia che andavano emergendo proprio in quegli anni. Anzi, proprio per questo egli ritenne importante compiere la mossa di combinare filosofia e psicologia: questa mossa, infatti, la compì consapevolmente non solo per costruire la sua teoria della verità, ma anche per promuovere una particolare concezione della natura della filosofia e del suo ruolo nell'accademia e nella società americana, concezione che James cominciò a sviluppare già verso la fine degli anni '90.

Per meglio comprendere i caratteri di questa concezione della filosofia e il suo ruolo nella controversia pragmatista è necessario esaminare brevemente (e senza alcuna pretesa di completezza) altre concezioni della filosofia che erano diffuse tra i filosofi americani dell'epoca. Tra queste vi era la concezione della filosofia come una disciplina professionale, che comprendeva un ambito d'indagine ristretto, utilizzava metodi precisi, e, soprattutto, non era «aperta» a persone che non avessero ricevuto una formazione filosofica. Tale concezione rifletteva la posizione adottata dall'American Philosophical Association, un'associazione professionale che all'inizio del

54. G.H. Sabine, *Discussion: Radical Empiricism as a Logical Method* (1905), in E.I. Taylor, R.H. Wozniak (eds.), *Pure Experience: The Response to William James*, Thoemmes Press, Bristol 1996, p. 88. Sabine era un collega di Creighton alla Cornell University.

secolo era impegnata a ridefinire la filosofia come un ristretto campo d'indagine specialistico, precluso a persone che non fossero filosofi di professione. L'American Philosophical Association era stata fondata nel 1901, in un periodo caratterizzato da forti tensioni tra i filosofi e gli psicologi americani. Gli psicologi avevano fondato la loro associazione professionale, la American Psychological Association, quasi dieci anni prima, precisamente nel 1892, accogliendovi inizialmente anche studiosi di indirizzo più filosofico. Tuttavia a partire della seconda metà degli anni '90 alcuni psicologi di indirizzo sperimentale cercarono di impedire ai filosofi di partecipare in veste di relatori al congresso annuale dell'American Psychological Association. Secondo Daniel Wilson, la fondazione dell'American Philosophical Association rappresentò precisamente la risposta di molti filosofi americani a quella situazione[55]. Più in generale, l'associazione filosofica costituì una risposta a una situazione che molti filosofi percepivano come 'critica', vale a dire caratterizzata dal declino della filosofia della mente e della morale nei college di liberal arts oltre che dalla perdita di prestigio della filosofia nell'ambito dell'etica pubblica e dalla concomitante ascesa delle cosiddette 'scienze speciali', tra cui la fisica, la chimica, la fisiologia, l'astronomia, la statistica, ma anche le scienze umane quali la psicologia, la sociologia, e l'antropologia. Non pochi filosofi americani guardavano con preoccupazione agli 'uomini di scienza' e ai loro portavoce (si pensi a T.H. Huxley, ad esempio) che cercavano di sostituirsi ai filosofi e di assurgere al ruolo di educatori e intellettuali pubblici, e quindi denunciarono i numerosi scienziati che si sentivano autorizzati dal sapere scientifico ad intervenire in merito a questioni metafisiche e morali. Certo i filosofi americani – ma anche quelli europei – non potevano restare in silenzio di fronte a scienziati che dipingevano la filosofia come «un vasto punto interrogativo» oppure come una

55. Si veda D.J. Wilson, *Professionalization and Organized Discussion in the American Philosophical Association, 1900-1922*, «Journal of the History of Philosophy», 17, 1979, pp. 53-69. Riguardo i rapporti tra l'American Philosophical Association e l'American Psychological Association, si veda anche M.M. Sokal, *Origins and Early Years of the American Psychological Association, 1890-1906*, «American Psychologist», 47, n. 2, 1992, pp. 111-122.

disciplina inutile[56], e inoltre ironizzavano sull'«inferiorità» dei filosofi di professione sostenendo che le competenze nelle scienze naturali offrivano un più che legittimo «biglietto di ingresso alla filosofia»[57].

Alcuni filosofi passarono al contrattacco. Per esempio, il filosofo di Berkeley George Holmes Howison, un amico di James, si rivolse a un pubblico di scienziati dichiarando senza mezzi termini che i filosofi non avrebbero tollerato che gli scienziati invadessero la cittadella fortificata della filosofia. Come molti altri filosofi americani, Howison cercò di stabilire delle linee di demarcazione che separassero chiaramente e una volta per tutte la filosofia dalle scienze[58]. Il fondatore dell'American Philosophical Association, J.E. Creighton – il filosofo idealista della Cornell University che, come abbiamo visto, partecipò al simposio su «Il significato e il criterio della verità» del dicembre 1907 – fu particolarmente esplicito riguardo agli scopi dell'American Philosophical Association: la nuova associazione professionale dei filosofi avrebbe stabilito confini rigidi tra la filosofia e le altre discipline – specialmente le discipline scientifiche – in modo da porre fine agli interventi pseudo-filosofici di coloro che, pur essendo «del tutto privi di formazione filosofica», non soltanto si arrogavano il diritto di «scrivere libri e articoli filosofici» ma anche mostravano «il più grande disprezzo» verso i filosofi di professione[59].

Il resoconto jamesiano della questione della verità si scontrava precisamente con quei tentativi di rinchiudere la filosofia dentro una fortezza che la rendesse inaccessibile a studiosi di altre discipline – *in primis* gli psicologi – e di delimitare chiaramente i «confini» del suo «territorio» – parole, queste ultime, ampiamente utilizzate dai filosofi americani dell'epoca. In altri termini, la teoria jamesiana della verità metteva sotto attacco proprio la concezione della filosofia come disciplina professionale chiusa.

56. G.H. Howison, *Philosophy and Science* cit.
57. E. Haeckel, *Wonders of Life: A Popular Study of Biological Philosophy*, trad. ingl. a cura di J. McCabe, Harper and Brothers, New York 1905, pp. 452-453.
58. G.H. Howison, *Philosophy and Science* cit., p. 14.
59. J.E. Creighton, *The Purposes of a Philosophical Association*, «Philosophical Review», XI, n. 3, 1902, p. 232.

Quando James scrisse che il pragmatismo era «un nome nuovo per alcuni vecchi modi di pensare» in fondo aveva ragione. Le sue analisi del problema della verità e della conoscenza avevano molti punti in comune con la psicologia cognitiva della fine del Novecento e degli inizi del secolo. Sarebbe lungo, infatti, l'elenco degli psicologi anglo-americani ed europei dell'epoca che postulavano un'intima relazione tra conoscenza, emozioni e volizioni, o di quelli secondo cui la conoscenza, la verità, e le associazioni coerenti di pensieri erano «accompagnate» da un «fremito di soddisfazione» e da varie emozioni piacevoli, che appunto ne costituivano un indice[60].

I contemporanei di James non mancarono di notare la continuità tra il pragmatismo di James e le teorie psicologiche o psico-fisiologiche della cognizione. Il pragmatista di Chicago Addison Webster Moore colse proprio questo punto in un passo che vale la pena di citare per esteso: «Finché gli inizi del movimento pragmatista restarono *confinati* a una discussione 'psicologica' delle relazioni tra pensare e volere, [il pragmatismo] attrasse poca attenzione (...) Finché il pragmatismo rimase nel suo stadio 'psicologico' (...) ci limitammo a commentare: 'ma com'è interessante!' Tuttavia, quando alcuni spiriti avventurosi cominciarono a sviluppare le conseguenze di questa psicologia per la logica e l'etica, la metafisica e la teologia, e a indicare le differenze fra essa e la concezione comune della verità e dell'errore, di ciò che è giusto e ciò che è sbagliato, la situazione si fece più complicata e venne sonato l'allarme; furono impugnate armature e armi ricoperte di ragnatele, dando così inizio alla battaglia filosofica più vigorosa che si fosse avuta dai tempi di Kant»[61].

La controversia relativa ai resoconti pragmatisti della questione della verità fu intensa proprio perché riguardava anche la questione della natura della filosofia e dei suoi confini con altre discipline, nonché la questione più ampia delle relazioni tra la filosofia e le scienze – una questione che, come ho ricordato sopra, era di importanza cruciale per i filosofi anglo-americani dell'epoca. Come scrisse Shadworth Hodgson, amico e mentore di James, la filosofia avrebbe potuto trovare il suo «*locus standi* nel mondo intellettuale» soltanto chiarendo la natura delle sue relazioni con le scienze[62].

La controversia pragmatista in un certo senso reiterò la battaglia filosofica in cui Kant aveva svolto un ruolo attivo[63]: la guerra contro gli approcci psicologici, antropologici o naturalisti (ad esempio fisiologici o medici) ai problemi della filosofia. Non stupisce dunque che certe critiche contro la teoria jamesiana della verità rispecchiassero obiezioni che i filosofi del tempo – soprattutto in Germania – avevano sollevato contro lo «psicologismo»[64].

Si pensi, ad esempio, all'obiezione secondo cui i resoconti pragmatisti della verità confondevano l'atto del giudicare (un processo psicologico) con il contenuto di un giudizio; o all'obiezione, sollevata da A.E. Taylor, secondo cui il pragmatismo rende la verità relativa al tempo, così che dal punto di vista pragmatista la dottrina del moto della terra sarebbe stata falsa in un'epoca precedente e sarebbe successivamente diventata vera[65]. O si pensi all'accusa, avanzata ancora da A.E. Taylor, secondo cui i pragmatisti confondevano i criteri in virtù dei quali una proposizione è vera (criteri che dovrebbero essere interamente extra-psicologici) con i processi concreti attraverso cui una persona conclude che una proposizione è vera (cioè con i processi psicologici).

Queste note obiezioni anti-pragmatiste riecheggiavano gli argomenti standard avanzati dai filosofi anti-psicologisti. Edmund Husserl, per esempio, aveva criticato coloro che

60. J. DEWEY, *Psychology* (1887), Harper, New York 1893, p. 300; F. BORDOGNA, *William James at the Boundaries*, Chicago University Press, Chicago 2009, cap. 4.
61. A.W. MOORE, *Pragmatism and Its Critics*, University of Chicago Press, Chicago 1910, p. 19.

62. S. HODGSON, *Method of Philosophy: An Address Delivered before the Aristotelian Society*, Oct. 9, 1882, Williams & Norgate, Londra 1882. Hodgson chiarì la sua posizione in merito alla questione della relazione tra la filosofia e le scienze in *Philosophy and Science. Parts 1, 2, and 3*, «Mind», 1, 1876, pp. 67-81; pp. 223-235; pp. 351-362. Hodgson inviò a James una copia di questo articolo, disponibile alla Houghton Library, Harvard.
63. Si veda specialmente J.K. ZAMMITO, *Kant, Herder, and the Birth of Anthropology*, University of Chicago Press, Chicago 2002.
64. Sulla disputa tra «psicologisti» e «anti-psicologisti» in Germania c'è una vasta letteratura. Si veda, ad esempio, M. KUSCH, *Psychologism: A Case Study in the Sociology of Philosophical Knowledge*, Routledge, New York 1995.
65. F. BRADLEY, *On Truth and Practice* cit., p. 268.

proponevano epistemologie psicologiste secondo cui «la formula gravitazionale sarebbe state falsa prima dei tempi di Newton» e sarebbe diventata vera solo quando Newton la scoprì[66]. Il pensatore tedesco, com'è noto, si era anche lamentato del fatto che gli psicologisti non riuscivano a distinguere fra il contenuto di un giudizio, una proposizione oggettiva, vera o falsa indipendentemente da ciò che la gente ne pensasse, e l'atto del giudicare, che dipendeva invece da cause psicologiche e che quindi di per sé non era né vero né falso. Husserl aveva lanciato accuse pesanti contro pensatori che violavano i confini tra la psicologia e la logica e che accostavano questioni filosofiche dal punto di vista della psicologia e dell'antropologia. A suo avviso, violare i confini tra discipline diverse e mescolarle era sempre un'operazione rischiosa, ma le conseguenze erano particolarmente nocive nel caso della filosofia, dato che le scienze filosofiche, a differenza delle scienze naturali, non potevano ricavare direttamente dall'esperienza le leggi della loro «separazione territoriale»[67].

L'obiezione secondo cui i pragmatisti confondevano la logica e, più in generale, la filosofia con la psicologia era una obiezione classica contro il pragmatismo di James ma anche contro l'umanismo di F.C.S. Schiller, un filosofo dichiaratamente psicologista che addirittura creò una nuova disciplina filosofica, battezzata «psico-logica», il cui scopo era proprio quello di offrire un resoconto psicologico della nozione di verità e di altri concetti epistemologici. Per quanto riguarda James, ricordiamo le critiche del suo amico J.E. Russell, che appunto lo accusò di confondere la logica con la psicologia, mentre James Bisset Pratt dipinse il pragmatismo come una filosofia che «riduceva tutto alla psicologia»[68].

Le risposte che James diede a quelle accuse ne *Il significato della verità* sono particolarmente significative. Egli cercò di eliminare i paradossi che secondo i suoi critici derivavano dalla sua concezione della verità, ma non negò mai che il proprio

66. E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, M. Niemeyer, Halle 1900, pp. 127-128.
67. Ivi, vol. 1, p. 55.
68. J.E. Russell, *Some Difficulties with the Epistemology of Pragmatism and Radical Empiricism*, «Philosophical Review», 14, 1906, pp. 47-64; J.B. Pratt, *Truth and its Verification*, «Journal of Philosophy, Psychology, and Scientific Methods», 4, 1907, p. 321.

pragmatismo utilizzasse metodi e concetti psicologici per risolvere alcune questioni epistemologiche. Così, ad esempio, James reinterpretò l'obiezione di Pratt come se questi lo avesse accusato di *ridurre* la verità alle esperienze psicologiche del soggetto conoscente e quindi poté facilmente sbarazzarsi di questa accusa, dato che il suo resoconto della verità era realista. Infatti James, come ci ricorda anche Putnam, concepiva la verità nei termini di una relazione tra un'idea e una realtà esterna all'idea. Tuttavia, nel rispondere a Pratt, James non negò di trattare concetti logici ed epistemologici, tra cui quello di verità, da un punto di vista psicologico. Egli contestò a Pratt di parlare di una «verità astratta», di un'idea anziché della sua «verificabilità concreta»; ma cosa significava «verità astratta» se non – come abbiamo visto – «*un qualcosa di definito [nell'idea], un qualcosa che determina la sua disposizione a funzionare?*». Inoltre, che cosa era quel «qualcosa di definito?» Per James, come abbiamo visto, in ultima analisi spettava alla psicologia, come pure alla biologia e alla biografia, rispondere a quella domanda. Infatti, a suo avviso soltanto psicologia, biologia e biografia potevano determinare il modo in cui un'idea chiamava in essere una catena di associazioni motorie e ideative[69].

Ne *Il significato della verità* James si occupò anche dell'obiezione secondo cui il suo resoconto della verità descriveva «*come si arriva*» alla verità – e questo è un processo in parte psicologico – anziché offrire una nozione logica della verità e di «che cosa *significhi* verità». In risposta a quell'obiezione, egli si riferì alla differenza tra la «concretezza deambulatoria» e la nozione logica astratta dell'auto-trascendenza delle idee, precisando che la relazione di verità «aveva comunque bisogno di un veicolo psicologico» e dunque sfidando «chiunque a mostrare in proposito una differenza tra la logica e la psicologia»[70]. A suo dire, la propria teoria della verità era una teoria al tempo stesso genetica e psicologica, ma anche filosofica e «di natura squisitamente logica»[71].

Proprio come Husserl temeva che l'identità delle scienze filosofiche – e la posizione della filosofia nell'abito delle uni-

69. Cfr. *infra*, p. 111.
70. Cfr. *infra*, p. 100.
71. Cfr. *infra*, p. 139.

versità tedesche – potesse essere compromessa da approcci psicologici e naturalistici, così i nemici americani del pragmatismo temevano che la concezione jamesiana della verità mettesse a repentaglio ciò che, secondo loro, era la vera natura della filosofia[72]. Questo è un punto importante che viene raramente discusso nelle recenti analisi filosofiche della controversia pragmatista, ma che era chiaro ai contemporanei di James. J.E. Creighton era stato uno dei primi filosofi americani a sostenere che, mescolando cognizione e verità da un lato con volizioni e azioni dall'altro, i pragmatisti confondevano la filosofia con la biologia[73]. Frederick J.E. Woodbridge, un filosofo della Columbia University, rimproverò al pragmatismo di «costringere la logica e la conoscenza a sottomettersi a spiegazioni di tipo biologico» ovvero, più precisamente, a spiegazioni basate sulla biologia evoluzionista[74]. A suo avviso, il mestiere dello scienziato e quello del filosofo appartenevano a due «sfere completamente diverse»[75]. W.P. Montague, in una attacco contro la tesi secondo cui l'epistemologia pragmatista era di tipo realista, identificò quattro tipi di pragmatismo, tra cui un pragmatismo «biologico» (la teoria strumentalista della conoscenza) e un pragmatismo «psicologico» (che comprendeva «la teoria motoria della verità» – una teoria a suo avviso,

72. Il dibattito intellettuale sulle relazioni tra filosofia e psicologia aveva anche – sia in Germania che negli Stati Uniti – una dimensione istituzionale. Quest'aspetto, nel caso tedesco, è stato analizzato da Kusch e dallo storico della psicologia Mitchell Ash. I due studiosi hanno mostrato che molti filosofi tedeschi di inizio secolo – soprattutto quelli impegnati nella lotta contro lo psicologismo – erano preoccupati dal fatto che alcune cattedre di filosofia nelle università di lingua tedesca erano state assegnate non a filosofi, ma a psicologi. Nel 1912 Husserl e altri 106 filosofi tedeschi, svizzeri e austriaci firmarono una petizione indirizzata a facoltà filosofiche e a ministri dell'educazione, in cui chiesero che cattedre di filosofia venissero assegnate soltanto a filosofi. Si vedano M. KUSCH, *Psychologism* cit., p. 190-192, e M.G. ASH, *Gestalt Psychology in German Culture, 1890-1967: Holism and the Quest for Objectivity*, Cambridge University Press, Cambidge 1995, p. 43. Su Husserl, si veda anche M. FERRARI, *Categorie e a priori*, Il Mulino, Bologna 2003.

73. J.E. CREIGHTON, *Purpose as a Logical Category*. Relazione presentata al congresso annuale dell'American Philosophical Association nel dicembre 1903, apparsa in «Philosophical Review», 13, 1904, pp. 284-297.

74. F.J.E. WOODBRIGE, *Field of Logic*, citato in *Pragmatism: An Annotated Bibliography, 1898-1940*, Rodopi, Amsterdam 1998, p. 64.

75. ID., *The Problem of Metaphysics*, «Philosophical Review», 12, 1903, pp. 370-371 (discusso in D.J. WILSON, *Science, Community and the Transformation of American Philosophy, 1860-1930*, University of Chicago Press, Chicago 1990, p. 131).

come abbiamo visto, analoga alla teoria psicologica dell'azione motoria delle idee)[76].

Tornando alla domanda che ho posto in precedenza, per quale ragione James volle violare le linee di confine che proprio in quegli anni i filosofi e anche molti psicologici cercavano di tracciare tra le due discipline?

Tramite la sua teoria, come anche tramite una serie di altri interventi che sfidavano la parcellizzazione della conoscenza in una congerie di discipline isolate, James cercò di creare le condizioni per un dialogo aperto e proficuo fra filosofi e psicologi. In ultima analisi, egli cercò di favorire l'emergere di una nuova unitarietà della conoscenza in un epoca di specializzazione senza precedenti. A un primo sguardo ciò può apparire sorprendente, poiché si sa che James non appoggiava la passione filosofica per l'unitarietà. In che senso, allora, si può dire che egli cercò di «unificare» la conoscenza?

Per rispondere a questa domanda dobbiamo fare un'ultima, rapida digressione. L'idea dell'unitarietà della conoscenza era molto importante alla fine dell'Ottocento e all'inizio del Novecento, quando cioè il nuovo sistema delle discipline venne istituzionalizzato nell'accademia americana. Molti filosofi, sia in America che in vari paesi europei, sostennero a spada tratta che soltanto la filosofia poteva restituire unità alle *membra disjecta* del sapere e ricostruire le conoscenze umane come un unico organismo[77]. I progetti per l'unificazione filosofica della conoscenza per lo più si basavano su una concezione della filosofia come *scientia scientiarum* o come «scienza architettonica», per cui gli scienziati avrebbero preparato i 'mattoni' che poi i filosofi, in qualità di architetti, avrebbero utilizzato per costruire l'intero edificio della conoscenza[78]; in altre parole, la filosofia avrebbe potuto ricostruire l'unità delle conoscenze abbracciando tutte le altre discipline e funzionando come una

76. W.P. MONTAGUE, *May a Realist Be a Pragmatist?* cit., p. 543.

77. R. FLINT, *Philosophy as* Scientia Scientiarum, *and A History of the Classification of the Sciences*, William Blackwood and Sons, Edinburgh 1904.

78. Ho preso in prestito qui alcune espressioni usate da William James, in una recensione dei *Principles of Mental Physiology* di W.B. Carpenter (1874), in W. JAMES, *Essays, Comments, and Reviews*, in *The Works of William James* cit., p. 274. Negli anni Settanta James adottò una concezione architettonica della filosofia, che successivamente abbandonò.

piattaforma da cui l'edificio della conoscenza avrebbe potuto erigersi oppure come il culmine della gerarchia delle discipline. Per limitarci a pochi esempi, Hugo Münsterberg propose una concezione della filosofia secondo cui essa avrebbe ripristinato l'unità delle scienze dettando dall'alto agli scienziati le norme per stabilire la natura delle relazioni tra le varie scienze; mentre George Holmes Howison – l'amico di James che cercò di proteggere la 'cittadella della filosofia' dalle incursioni degli scienziati – vide nella concezione architettonica della filosofia un modo di porre «l'immagine della filosofia» in cima a una nuova «gerarchia delle scienze» così da restituirle l'antico titolo di 'regina delle scienze' e il suo «impero»[79].

Nell'invitare i filosofi ad occuparsi di problemi psicologici e, viceversa, gli psicologi ad occuparsi di problemi filosofici – in altre parole, nel violare i confini che separavano la filosofia da altre discipline come la biologia e la fisiologia mentale – James aveva in mente un tipo molto diverso di unità delle scienze: non un'unità concettuale, metodologica o metafisica, bensì un'unità che si potrebbe definire di tipo *sociale*. Allo stesso tempo, egli aveva in mente una nuova concezione della filosofia, o meglio di ciò che a partire dai tardi anni Novanta chiamò la «filosofia generale», vale a dire una disciplina che «comprendesse tutte le scienze – la logica, la matematica, la fsica, la psicologia, l'etica, la politica e la metafisica» e che avrebbe dato unitarietà alle scienze, creando, secondo un'espressione che James prese a prestito da Spencer, «un sistema di conoscenza completamente unificata»[80].

Per James, l'unità delle scienze non avrebbe potuto essere imposta dall'alto dai filosofi in quanto 'architetti' dell'edificio della conoscenza; sarebbe invece dovuta risultare 'dal basso', dalle interazioni e dalle collaborazioni tra studiosi che si occupavano di discipline diverse, in quanto persone che lavoravano in ambiti e professioni diverse. Tuttavia la «filosofia generale» aveva un compito speciale da svolgere: quello di facilitare e rendere possibili incontri, collaborazioni e conversazioni tra coloro che producevano conoscenza, a dispetto dei confini che separavano discipline e professioni diverse[81]. I filosofi avrebbero potuto e dovuto contribuire a queste conversazioni transdisciplinari coltivando alcuni abiti mentali e atteggiamenti in cui James, già dalla metà degli anni '70, aveva identificato le virtù tipiche della «mente filosofica»: apertura mentale, flessibilità, capacità di vedere ciò che ci è familiare come se non lo fosse, capacità di immaginare stati mentali e punti di vista radicalmente diversi dai propri, infine capacità di sbarazzarsi di convenzioni e di idee preconcette[82].

Per James tali virtù ed atteggiamenti erano di importanza fondamentale non soltanto perché avrebbero contribuito a creare una genuina comunità di studiosi, ma anche perché in ultima analisi avrebbero potuto contribuire a risolvere i problemi della società americana: una società caratterizzata dalla lotta tra capitalisti e lavoratori, dall'incapacità delle persone appartenenti a classi sociali opposte di liberarsi dei loro ristretti punti di vista e di capire davvero gli altri[83].

James esemplificò questi atteggiamenti filosofici nella già citata relazione che presentò nel dicembre 1906 ai membri dell'American Philosophical Association, *The Energies of Men*. Rivolgendosi all'assemblea dei filosofi, James parlò di temi poco filosofici quali lo yoga, la suggestione mentale, l'uso di stimolanti come l'oppio e altre tecniche tramite cui persone normali, che si erano trovate in situazioni particolarmente difficili, erano riuscite ad aumentare la loro energia mentale.

79. G.H. Howison, *Philosophy: Its Fundamental Conceptions and Its Methods*, in H.J. Rogers (ed.), *Congress of Arts and Science, Universal Exposition, St. Louis, 1904*, Houghton, Mifflin, Boston 1905, vol. 1, p. 177.

80. W. James, *Some Problems of Philosophy* (1911), in *The Works of William James* cit., pp. 19-20, e W. James, *Herbert Spencer Dead* (1903), in *Essays in Philosophy* in *The Works of William James* cit., p. 101. Spencer definì la filosofia come «un sistema di conoscenza completamente unificata». La filosofia avrebbe unificato tutte le scienze speciali astraendo da esse principi della più alta generalità (H. Spencer, *First Principles of a New System of Philosophy* in *The Works of Herbert Spencer*, Otto Zeller, Osnabrück 1966, pp. 541-544).

81. Ho discusso la concezione jamesiana di «filosofia generale» in *William James at the Boundaries* cit., cap. 7.

82. W. James, *The Teaching of Philosophy in our Colleges* (1876), in *Essays in Philosophy* cit., pp. 4-5, e *Some Problems of Philosophy* cit., pp. 10-11.

83. Si vedano, ad esempio, C.H. Seigfried, *James: The Point of View of the Other*, in S.B. Rosenthal, C.R. Hausman, D.R. Anderson (eds.), *Classical American Pragmatism: Its Contemporary Vitality*, University of Illinois Press, Urbana 1999, pp. 85-98; G. Cotkin, *William James Public Philosopher*, John Hopkins University Press, Baltimore 1990 e D.J. Coon, *One Moment in the World's Salvation: Anarchism and the Radicalization of William James*, «Journal of American History», 83, 1996, pp. 70-99.

Anziché parlare di questioni filosofiche quali la verità o la conoscenza, il pragmatismo o l'empirismo radicale, James stupì il suo pubblico leggendo lunghe testimonianze rilasciate da individui che di certo erano ai margini degli interessi dell'American Philosophical Association, compresa una lettera scrittagli da un suo amico polacco che soffriva di una malattia mentale e aveva trovato pace nello yoga, e quella di un colonnello inglese che era sopravvissuto all'assedio di Dehli bevendo quantità incredibili di brandy. James parlò anche di certe abitudini mentali vincolanti e di certe rigide *routine* che spesso ci impediscono di attingere alle sorgenti della nostra energia e insinuò un paragone tra i filosofi professionisti, vincolati da convenzioni di decoro accademico, e certi malati di mente che erano prigionieri delle loro abitudini (ad esempio, continuare a strapparsi i capelli) e che avevano una visuale estremamente ristretta. Rivolgendosi al suo pubblico di filosofi, James si lamentò di certi suoi conoscenti le cui menti erano così costrette da convenzioni sociali e regole che stabilivano cosa fosse 'rispettabile' da un punto di vista intellettuale da non riuscire neppure a partecipare a conversazioni che spaziassero su argomenti non strettamente filosofici.

A mio avviso James vedeva nell'American Philosophical Association proprio un gruppo simile di persone: un gruppo di individui dalla mente ristretta, che prendevano le cose alla lettera, che erano privi di immaginazione, vincolati da abitudini professionali e disciplinari, incapaci di sostenere una conversazione con persone che lavorassero in altri campi o appartenessero ad altri gruppi sociali. In altre parole, si può pensare che egli, con *The Energies of Men*, cercasse di offrire ai membri dell'American Philosophical Association un esempio del vero filosofo – del filosofo «nel senso importante della parola»[84], cioè l'esempio di una persona dotata di un'apertura mentale tale da consentirle di capire davvero i punti di vista adottati da persone estranee al suo campo di lavoro e al suo ambiente sociale. In *The Energies of Men*, egli prestò la sua voce a persone che altrimenti non avrebbero avuto modo di far sentire le loro opinioni in un consesso di filosofi professionisti. Così facendo, mise in atto in modo quasi teatrale la sua concezione della «filosofia generale»: mostrò che non si trattava di una qualche metafisica che avrebbe dovuto unire tutte le discipline subordinandole a sé (cosa che non auspicava), ma di una sorta di conversazione multidisciplinare, una conversazione a più voci cui i filosofi, come pure persone provenienti da diversi ambienti intellettuali e sociali, avrebbero potuto partecipare.

84. W. JAMES, Introduzione alla trad. ingl. di G.T. Fechner, *The Little Book of Life after Death*, Little, Brown, Boston 1904.

La teoria jamesiana della verità – specialmente nella versione presentata nei saggi compresi ne *Il significato della verità* – va dunque vista non soltanto come un intervento su uno dei problemi centrali della filosofia ovvero come un contributo alla filosofia nel senso tecnico e ristretto della parola[85], ma anche come un tentativo di mostrare che una conversazione multidisciplinare tra filosofi, psicologi, biologi e fisiologi può essere utile e fruttuosa.

85. In *Some Problems of Philosophy* James distinse fra «filosofia generale» nel senso indicato sopra e filosofia in un senso più «ristretto», come disciplina «tecnica» (o metafisica). Egli senza dubbio vide nel suo empirismo radicale un contributo alla filosofia in questo secondo senso.

NOTA DEL TRADUTTORE

The Meaning of Truth di William James fu pubblicato per la prima volta nel 1909. Il testo di cui proponiamo la prima traduzione integrale in italiano è quello compreso come vol. 2 nell'edizione delle opere di James curata da F.H. Burkhardt, F. Bowers e I.K. Skrupskelis: *The Works of William James*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), London, England 1975-1988.

NOTA EDITORIALE

Le note di James originariamente presenti nel testo saranno contrassegnate da [N.d.A.]; si è deciso, invece, di contrassegnare le note del traduttore con [N.d.T.] per distinguerle dalle restanti note del curatore. Le note a piè di pagina contrassegnate con un asterisco sono riprese o rielaborate dalle note della Harvard Edition.

In tre punti James utilizza parentesi quadre all'interno del testo, per indicare frasi aggiunte successivamente al testo originale.

IL SIGNIFICATO DELLA VERITÀ

PREFAZIONE

La parte centrale del mio libro intitolato *Pragmatismo* è la descrizione di quella relazione, chiamata 'verità', che sussiste tra un'idea (un'opinione, una credenza, una proposizione, ecc.) e il suo oggetto.

> La verità – dicevo in quell'occasione – [...] è una proprietà di alcune nostre idee e significa il loro 'accordo' con la 'realtà' così come la falsità significa il loro disaccordo con essa. Entrambi, pragmatisti e intellettualisti, accettano questa definizione come ovvia.
>
> [...]
>
> Nel caso in cui le nostre idee non possono copiare completamente e specificatamente il loro oggetto, che cosa significa l''accordo' con tale oggetto? [...] Il pragmatismo pone così la sua solita domanda: 'Ammesso che un'idea o una credenza sia vera, che differenza concreta produrrà il suo esser vera, nella vita effettiva di ognuno? In che modo la verità sarà realizzata? Quali esperienze risulteranno differenti da quelle che avremmo ottenuto se la credenza fosse falsa? In breve, qual è il valore in contanti [*cash value*] della verità in termini di esperienza?'.
> Nel momento in cui pone questa domanda, il pragmatismo vede anche la risposta: *Vere sono quelle idee che possiamo assimilare, convalidare, corroborare e verificare. Le idee con cui non è possibile fare tutto questo sono false.* Ecco qual è la differenza pratica che ci viene dall'avere idee vere. Ed ecco, quindi, il significato di 'verità', poiché questo è tutto ciò che si conosce come verità.

[...]

La verità di un'idea non è una proprietà immutabile che le inerisce. La verità *capita* a un'idea. Un'idea *diventa* vera, è *resa* vera dagli eventi. La sua verità è infatti un evento, un processo: il processo cioè del suo stesso verificarsi, la sua verific*azione* [verifi*cation*]. La sua validità è il processo della sua convalid-*azione* [valid*ation*][1].

[...]

'Accordarsi' con una realtà, nel senso più lato del termine, *può significare solamente essere guidato direttamente a essa, oppure essere messo in un tale contatto effettivo con la realtà da poter operare con essa, o con qualcosa che le è connesso, in modo migliore che se ne discordassimo*. Migliore intellettualmente o praticamente! [...] Qualunque idea che ci aiuti a trattare, o praticamente o intellettualmente, con la realtà o con ciò che le appartiene; che ci permetta di procedere senza frustrazioni; che *adatti* e accordi effettivamente la nostra vita al quadro generale della realtà, risponderà più che sufficientemente alle condizioni richieste, per essere considerata un'idea vera di quella realtà.

[...]

Per dirla molto brevemente, *il 'vero' è solo ciò che è appropriato nel corso del nostro pensiero, proprio come il giusto è solo ciò che è appropriato nel corso del nostro comportamento*. Appropriato pressappoco sotto tutti i rispetti, nel lungo periodo e nell'insieme, naturalmente; poiché ciò che incontra adeguatamente tutta l'esperienza presente non incontrerà in maniera altrettanto soddisfacente tutte le esperienze future. Come sappiamo, l'esperienza ha i suoi modi di *traboccare* costringendoci a correggere le nostre formulazioni attuali[2].

1. Ma aggiungo che la «verific*abilità* [...] vale come una verifica. Per un processo di verificazione completato ce n'è un milione nelle nostre vite che funziona allo stato embrionale. Essi ci orientano *verso* la verifica diretta; ci guidano nei *dintorni* degli oggetti a cui si rivolgono; poi, se tutto concorda armoniosamente, siamo talmente certi che la verificazione è possibile che la omettiamo, e di solito i fatti ci danno ragione» [N.d.A.]. Cfr. W. James, *Pragmatism* (1907), in F. Burckardt, F. Bowers, I.K. Skrupskelis (eds.), *The Works of William James*, vol. 1, Harvard University Press, Cambridge (Mass.)-London 1975; trad. it.: *Pragmatismo*, a cura di S. Franzese, Nino Aragno Editore, Torino 2007, p. 122.

2. Id., *Pragmatism* cit., pp. 116-130.

Questa concezione della verità, che riprende quelle proposte da Dewey[3] e Schiller[4], ha suscitato dibattiti molto accesi. In pochi l'hanno difesa mentre la maggior parte dei critici ne ha preso le distanze. Nonostante la sua apparente semplicità, è evidente che l'argomento è difficile da comprendere e credo che il suo assetto definitivo segnerà un punto di svolta nella storia dell'epistemologia e, di conseguenza, nella storia della filosofia generale. Per rendere il mio pensiero più accessibile a coloro che d'ora innanzi studieranno il problema, ho raccolto nel presente volume tutto ciò che ho scritto finora sulla questione della verità. Mi ero pronunciato per la prima volta su tale questione nel 1884, con l'articolo che inaugura questo volume. Seguono gli altri articoli in ordine di pubblicazione, e due o tre di essi appaiono qui per la prima volta.

Una delle accuse in cui mi sono imbattuto più spesso è quella di aver fatto consistere la verità delle nostre credenze religiose nel loro 'farci stare bene' e in nient'altro. Mi pento di aver offerto un qualche appiglio a tale accusa con il linguaggio incauto con il quale, in *Pragmatismo*, ho parlato della verità della credenza nell'assoluto da parte di certi filosofi. Quando ho spiegato perché io stesso non creda nell'assoluto[5] – pur trovando che esso assicuri una vacanza morale a coloro che ne hanno bisogno (e ammesso che sia un bene prendersi una vacanza morale)[6] – ho voluto offrire ai miei nemici una sorta di ramoscello d'ulivo pacificatore. Ma loro, cosa che accade spesso a offerte di questo genere, lo hanno calpestato e restituito al mittente. Ho contato troppo sulla loro buona volontà. Com'è rara a questo mondo la carità cristiana ma anche la semplice intelligenza laica! Pensavo fossimo tutti d'accordo sul fatto che tra due visioni del mondo in competizione, uguali sotto tutti gli aspetti, ma di cui la prima nega alcune necessità umane vitali laddove la seconda le soddisfa, sarà favorita

3. John Dewey (1859-1952), psicologo e filosofo americano. Dewey sviluppò un indirizzo psicologico noto come funzionalismo e un tipo di pragmatismo noto come strumentalismo.

4. *Ferdinand Canning Scott Schiller (1864-1937). Filosofo inglese di origine tedesca e amico di James. Schiller articolò una varietà di pragmatismo nota come 'umanismo'.

5. Cfr. W. James, *Pragmatism* cit., p. 50.

6. *Op. cit.*, p. 75 [ed. *Works*, pp. 41-42]; [N.d.A.]. Cfr. Id., *Pragmatism* cit., pp. 48-51.

la seconda[7], almeno secondo il giudizio di uomini sani, per la semplice ragione che il mondo sembra così più razionale. Scegliere la prima a tali condizioni sarebbe una sorta di atto ascetico, sarebbe come rinnegare se stessi, cosa di cui nessun essere umano normale si renderebbe colpevole. Usando il test pragmatico del significato dei concetti, ho mostrato che il concetto di assoluto non *significa* altro che ciò che permette la vacanza, ciò che scaccia la paura cosmica. Secondo quanto ho mostrato, l'effettivo guadagno di chi dice 'l'assoluto esiste' coincide con la 'giustificazione del sentimento di sicurezza dinanzi all'universo'. Rifiutare sistematicamente di coltivare un tale sentimento significherebbe far violenza a una tendenza della vita emotiva che potrebbe invece essere benissimo considerata profetica.

Sembra che i miei avversari assolutisti non riescano ad accettare che la loro mente funzioni in questo modo, pertanto non posso fare altro che scusarmi e ritirare la mia offerta. L'assoluto d'ora in poi non sarà vero in nessun senso e, dopo il loro verdetto, neanche nel senso in cui lo avevo concesso!

A 'Dio', alla 'libertà' e al 'progetto' avevo riservato un trattamento analogo. Infatti attraverso il test pragmatico ho ricondotto il significato di ciascuno di questi concetti al loro funzionamento esperibile e ho mostrato che significano tutti una medesima cosa, vale a dire la presenza di una 'promessa' nel mondo. 'Dio esiste o non esiste?' equivale a chiedersi 'c'è o non c'è una promessa?' Mi sembra che tale alternativa sia piuttosto oggettiva – anche se possiamo dare una risposta provvisoria soltanto su basi soggettive – dal momento che la questione è se il cosmo abbia un dato carattere o un altro. Tuttavia i critici, cristiani e non, mi accusano ugualmente di portare le persone a dire che Dio esiste *anche se egli non esiste* perché, secondo la mia filosofia, la 'verità' di una tale affermazione non sta tanto nella possibilità che Dio esista in una qualche forma, quanto piuttosto nel fatto che dirlo ci fa stare meglio.

La controversia tra pragmatisti e antipragmatisti, dunque, si svolge perlopiù su ciò che la parola 'verità' debba significare e mai sui fatti implicati nelle situazioni di verità [*truth-situation*]; perché sia i pragmatisti che gli antipragmatisti credono nell'esistenza degli oggetti così come credono nelle idee che di essi abbiamo. La differenza è che quando i pragmatisti parlano della verità essi intendono esclusivamente qualcosa che ha a che fare con le idee, vale a dire con la loro funzionalità; invece, quando gli antipragmatisti parlano della verità sembra che intendano di solito qualcosa che riguarda gli oggetti. Dal momento che il pragmatista, se ammette che un'idea sia 'realmente' vera ammetterà anche qualsiasi cosa essa dica a proposito del suo oggetto; e dal momento che la maggior parte degli antipragmatisti si trova già d'accordo sul fatto che se l'oggetto esiste l'idea ha una sua funzionalità, sembrerebbe rimanere talmente poco su cui discutere che mi si potrebbe ben chiedere perché piuttosto che ripetermi in queste dispute puramente verbali, non le lasci perdere definitivamente e mi occupi invece dei 'valori'.

Accetto l'obiezione e do la mia risposta. Sono interessato a un'altra dottrina filosofica, alla quale ho dato il nome di empirismo radicale[8], e mi sembra che lo stabilirsi della teoria pragmatica della verità sia un passo di primaria importanza affinché essa prevalga. L'empirismo radicale consiste di un postulato, di una dichiarazione di fatto e di una generalizzazione.

Il postulato dice che le sole cose di cui si può discutere tra filosofi devono essere definite in termini derivati dall'esperienza. [Cose non esperibili possono esistere *ad libitum*, ma non possono affatto essere materia di dibattito filosofico].

La dichiarazione di fatto dice che le relazioni tra cose, che siano congiunzioni o disgiunzioni, sono materia di esperienza diretta[9] né più né meno delle cose stesse.

7. James sviluppò quest'idea in *The Sentiment of Rationality* (1879): cfr. W. James, *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*, Longmans Green and Co., New York 1897, pp. 63-110.

8. Secondo molti studiosi James formulò l'empirismo radicale principalmente in una serie di saggi pubblicati tra il 1904 e il 1905 nel «Journal of Philosophy, Psychology, and Scientific Methods». Lo studioso David C. Lamberth, invece, sostiene che James cominciò a sviluppare l'empirismo radicale già dalla metà degli anni '90. Si veda D.C. Lamberth, *William James and the Metaphysics of Experience*, Cambridge University Press, Cambridge 1999.

9. Come molti hanno notato, la tesi secondo cui le relazioni fanno parte dell'esperienza derivò dalla tesi secondo cui esistono '*feelings* di relazione', una dottrina che James introdusse nei *Principi di psicologia* (1891): «there is no conjunction or a preposition, and hardly an adverbial phrase, syntactic form, or inflection of voice, in human speech, that does not express some shading or other of relation which we at some moment actually feel to exit between the larger objects of our thought.

La generalizzazione, infine, dice che i segmenti dell'esperienza si legano l'uno all'altro attraverso relazioni che sono esse stesse parte dell'esperienza. Insomma, l'apprensione diretta dell'universo non necessita di un supporto connettivo trans-empirico estrinseco, ma possiede di per sé una struttura concatenata o continua.

Il grande ostacolo all'empirismo radicale è la credenza razionalista radicata nella mentalità contemporanea, la quale ritiene che l'esperienza immediata non sia congiunta ma assolutamente disgiunta, e che per fare un mondo unico da questa separazione ci debba essere un'azione [*agency*] unificatrice di livello superiore. Nell'idealismo predominante questa azione è rappresentata come un assoluto onnipresente [*all-witness*] che 'correla' le cose tra loro gettandovi sopra le 'categorie' come se fossero una rete. La più peculiare tra queste categorie dovrebbe essere la relazione di verità [*truth-relation*] che connette le parti della realtà a due a due, facendo di una delle due il conoscente e dell'altra il conosciuto. Questa relazione è di per sé ancora priva di un contenuto esperienziale che sia descrivibile, spiegabile o riducibile a termini più semplici, e può essere soltanto indicata pronunciando la parola 'verità'.

Il pragmatismo, al contrario, ritiene che la relazione di verità abbia un contenuto definito e che in essa tutto sia esperibile: tutta la sua natura, cioè, può essere espressa in termini concreti. La 'funzionalità' [*workableness*] che le idee devono avere per essere vere coincide con il mettere in moto uno dopo l'altro, dentro l'esperienza concreta, particolari funzionamenti fisici o intellettuali, attuali o possibili. Se questa opinione del pragmatismo fosse ammessa, si segnerebbe anche un punto decisivo a favore dell'empirismo radicale, perché i razionalisti non ritengono che la relazione tra un oggetto e l'idea che lo conosce secondo verità sia descrivibile, ma che piuttosto si trovi al di fuori di qualsiasi esperienza temporale possibile. Il razionalismo, infatti, è solito erigere, come sua ultima e più ostinata difesa, una tale interpretazione di questa relazione.

[...] We ought to say a feeling of *and*, a feeling of *it*, a feeling of *but*, and a feeling of *by*, quite as readily as we say a feeling of *blue* or a feeling of *cold*». Cfr. W. JAMES, *The Principles of Psychology* (1890), in *The Works of William James* cit., vol. 8, 1981, p. 238.

Le opinioni degli antipragmatisti che provo a discutere in questo volume possono essere così facilmente impugnate dai razionalisti come armi di resistenza – non solo contro il pragmatismo ma anche contro l'empirismo radicale perché se la relazione di verità fosse trascendente, altre relazioni potrebbero esserlo allo stesso modo – che capisco l'enorme importanza strategica di averle affrontate una volta per tutte e di averle messe fuori combattimento. Ciò che i nostri avversari continuano a dire in maniera persistente è che, sebbene i funzionamenti [*workings*] accompagnino la verità, tuttavia non la costituiscono. Ci viene ripetuto incessantemente che la verità è un elemento in più e antecedente, che spiega ma in nessun modo viene spiegato dai suoi funzionamenti. Per i nostri nemici, quindi, il primo punto da stabilire è che nella verità di un'idea è implicato un *qualcosa* in più e antecedente ai suoi funzionamenti. Dal momento che l'*oggetto* è un elemento in più, ed è di solito antecedente, è *questo* ad essere invocato dalla maggior parte dei razionalisti che ci accusa sfacciatamente di negarlo, lasciando a chi assiste l'impressione – visto che non si può ragionevolmente negare l'esistenza degli oggetti – che la nostra descrizione della verità crolli e che i nostri avversari ci abbiano spazzati via dal campo di battaglia. Sebbene abbia tentato ripetutamente in questo volume di rifiutare l'ingiuriosa accusa secondo la quale noi arriveremmo a negare l'esistenza reale, ripeterò di nuovo, perché sia ben chiaro, che ogni volta che è asserita 'con verità' dall'idea, l'esistenza dell'oggetto è l'unica ragione grazie alla quale, in innumerevoli casi, l'idea, se funziona, funziona con successo; e che mi sembra a dir poco un abuso del linguaggio trasferire il termine 'verità' dall'idea all'esistenza dell'oggetto, dal momento che esso spiega tanto la falsità delle idee che non funzionano quanto la verità delle idee che funzionano.

Questo abuso è diffuso tra i miei avversari più scaltri, ma una volta stabilito l'uso verbale appropriato, lasciamo che la parola 'verità' rappresenti una proprietà dell'idea, che cessi di essere qualcosa di misteriosamente connesso all'oggetto conosciuto; allora si spalancherà la strada alla discussione dell'empirismo radicale e se ne potranno valutare i pro e i contro. La verità di un'idea significherà soltanto i suoi funzionamenti, o ciò che mette in moto quei funzionamenti attraverso le leggi psicologiche ordinarie. Non significherà né

l'oggetto dell'idea né qualcosa di 'saltatorio' all'interno dell'idea, cose che non possono essere descritte in termini derivati dall'esperienza.

Ancora una parola prima di chiudere questa prefazione. Spesso si fa una distinzione tra Dewey, Schiller e me. Si crede che io, nel supporre l'esistenza dell'oggetto, faccia una concessione a un pregiudizio popolare che loro, invece, in quanto pragmatisti più radicali, si rifiutano di fare. A me sembra, piuttosto, che siamo tutti e tre assolutamente d'accordo nell'ammettere, all'interno della relazione di verità, la trascendenza dell'oggetto rispetto al soggetto – posto che si tratti di un oggetto esperibile. In particolare, Dewey ha insistito quasi fino alla nausea sul fatto che l'intero significato dei nostri stati e dei nostri processi cognitivi consista nel modo in cui essi intervengono nel procedimento di verifica e di rivalutazione degli oggetti esistenti o dei fatti indipendenti. Tuttavia, la sua descrizione della conoscenza sarebbe non soltanto assurda ma anche priva di significato se non ci fossero esistenze indipendenti di cui le nostre idee siano descrizioni e per la cui trasformazione tali idee si adoperano. Ma visto che sia Dewey che Schiller si rifiutano di parlare di oggetti e relazioni 'trascendenti', nel senso di 'trans-esperienziali', i critici assumono pretestuosamente alcune affermazioni delle loro opere per mostrare che essi negano *anche all'interno dell'esperienza* l'esistenza degli oggetti esterni alle idee che ne affermano la presenza[10]. È incredibile che critici colti e apparentemente sinceri non riescano per nulla a cogliere il punto di vista dell'avversario.

10. È un piacere per me accogliere il Professor Carveth Read nella chiesa pragmatista per quanto concerne la sua epistemologia. Si veda il suo poderoso testo, *The Metaphysics of Nature*, 2ª ed., Appendice A, Black, Londra 1908; il lavoro di Francis Howe Johnson, *What is Reality?* (Boston 1891), di cui sono venuto a conoscenza soltanto mentre correggevo queste bozze, contiene alcune sorprendenti anticipazioni della prospettiva pragmatica; *The Psychology of Thinking* di Irving E. Miller (Macmillan Co., New York 1909), appena apparso, rappresenta uno dei documenti pragmatisti più convincenti pubblicati finora, sebbene non si faccia per niente uso in esso della parola 'pragmatismo'. Non posso, infine, non menzionare tra questi riferimenti l'articolo straordinariamente acuto di H.V. Knox uscito nella «Quarterly Review», aprile 1909 [N.d.A.]. James si riferisce all'articolo di H.V. Knox intitolato *Pragmatism: the Evolution of Truth*, «Quarterly Review» 210, 2, 1909, pp. 379-407.

Ciò che inganna molti di loro, forse, è anche il fatto che Schiller, Dewey ed io abbiamo universi di discorso di diverse estensioni, cosicché ciò che uno postula esplicitamente, l'altro lo lascia provvisoriamente implicito. Il lettore, invece, lo considera subito negato. L'universo di Schiller è il più ristretto dal momento che è essenzialmente psicologico. Egli comincia con un solo genere di cose, ovvero con affermazioni di verità, ma alla fine giunge ai fatti oggettivi indipendenti che queste affermazioni asseriscono, visto che l'affermazione convalidata con più successo è quella che asserisce che tali fatti sono lì. Il mio universo è essenzialmente epistemologico. Comincio con due generi di cose, i fatti oggettivi e le affermazioni, e indico poi quali affermazioni funzioneranno con successo come sostituti dei fatti, supponendo che essi siano lì. L'universo di Dewey, se ben comprendo il mio collega, è il più ampio dei tre, ma mi astengo dal dare una descrizione della sua complessità. Basti dire che egli sostiene in maniera altrettanto decisa che gli oggetti sono indipendenti dai nostri giudizi. Mi corregga pure se ciò non è esatto perché in questa materia preferirei non ricevere correzioni di seconda mano.

Nelle pagine che seguono non ho potuto discutere tutte le critiche alla mia teoria della verità poste da Taylor[11], Lovejoy[12], Gardiner[13], Bakewell, Creighton, Hibben[14], Parodi,

11. Alfred Edward Taylor (1869-1945), studioso di Platone e filosofo idealista britannico. Taylor fu uno degli oppositori più accaniti del pragmatismo. In una lettera a F.C.S. Schiller, James lo definì 'una piccola scimmia'.

12. Arthur O. Lovejoy (1873-1962), filosofo americano. Studiò filosofia ad Harvard. James si riferisce alla critica di Lovejoy in *Thirteen Pragmatisms. I*, «Journal of Philosophy, Psychology, and Scientific Methods», vol. 5, n. 1, 1908, pp. 5-12 e in *Thirteen Pragmatisms. II*, «Journal of Philosophy, Psychology, and Scientific Methods», vol. 5, n. 2, 1908, pp. 29-39.

13. *Harry Norman Gardiner (1855-1927), filosofo americano di origini britanniche. James si riferisce all'articolo di Gardiner, *The Problem of Truth*, «Philosophical Review», vol. 17, n. 2, 1908, pp. 113-137. L'articolo in questione era la relazione presentata da Gardiner in qualità di presidente dell'American Philosophical Association in occasione dell'incontro annuale della società, svoltosi nel 1907 alla Cornell University.

14. Charles Montague Bakewell (1867-1957), filosofo americano. James si riferisce alla relazione che Bakewell presentò al simposio su *Il significato e il criterio della verità*, svoltosi durante l'incontro dell'American Philosophical Association (Cornell University, dicembre 1907); si veda C.M. Bakewell, *On the Meaning of Truth*, «Philosophical Review», vol. 17, n. 6, 1908, pp. 579-591. James fu uno dei relatori al simposio. Gli altri includevano James Edwin Creighton (1861-1924),

Salter, Carus, Lalande[15], Mentré, McTaggart[16], G.E. Moore, Ladd[17] e altri; e specialmente quelle del professor Schinz[18], che ha pubblicato con il titolo *Antipragmatismo* un divertente romanzo sociologico. Alcuni di questi critici mostrano un'incapacità quasi patetica a capire le tesi che tentano di confutare. Credo che molte delle loro difficoltà abbiano già trovato una risposta in questo volume e sono sicuro che i miei lettori mi ringrazieranno per non aver aggiunto altre parole alla spaventosa quantità già presente.

95 Irving St., Cambridge (Mass.)
agosto, 1909.

fondatore e primo presidente dell'American Philosophical Association, e John Grier Hibben, (1861-1933), filosofo americano. Si vedano J.E. Creighton, *The Nature and Criterion of Truth*, «Philosophical Review», vol. 17, n. 6, 1908, pp. 592-605 e J.G. Hibben, *The Test of Pragmatism*, «Philosophical Review», vol. 17, n. 4, 1908, pp. 365-382. La relazione di James, inizialmente pubblicata nel «Journal of Philosophy, etc.», vol. 5, n. 7 (1908), pp. 179-181, venne ristampata in *The Meaning of Truth* (1909), con il titolo *The Meaning of the Word Truth*.

15. Dominique Parodi (1870-1955), filosofo francese di origine italiana. William Mackintire Salter (1853-1931), cognato di James e moralista americano. Paul Carus (1852-1919), filosofo americano di origine tedesca, primo editore della casa editrice Open Court di Chicago. André Lalande (1867-1950), filosofo francese.

16. John McTaggart (1866-1925), filosofo inglese.

17. George Trumbull Ladd (1842-1921), psicologo e filosofo americano. Attaccò l'approccio jamesiano alla psicologia come scienza naturale che James difese nei *Principi della Psicologia* (si veda G.T. Ladd, *Psychology as So-Called 'Natural Science'*, «Philosophical Review», vol. 1, n. 1, 1892, pp. 24-53) e successivamente il pragmatismo.

18. Albert Schinz (1870-1943). Filosofo svizzero. Insegnò in America al Bryn Mawr College. Autore del volume *Antipragmatisme* (Alcan, Parigi 1909), tradotto in inglese quello stesso anno. Schinz dichiarò che «il pragmatismo comincia dove la filosofia finisce»: cfr. A. Schinz, *Antipragmatism: An Examination into the Respective Rights of Intellectual Aristocracy and Social Democracy*, Small, Meynard, Boston 1909.

I
LA FUNZIONE DELLA COGNIZIONE[19]

La seguente indagine non verte, per usare una distinzione familiare ai lettori di Shadworth Hodgson[20], su 'come avviene' ma su 'che cos'è' la cognizione. Quelli che chiamiamo atti cognitivi si realizzano indubbiamente per mezzo del cervello e dei suoi eventi, che vi sia un''anima' dinamicamente connessa a esso oppure no. Tuttavia questo saggio non riguarderà né cervelli né anime; in esso assumeremo piuttosto che la conoscenza *sia*, in qualche modo, prodotta e ci limiteremo a domandare quali elementi essa contenga e quali fattori implichi.

La cognizione è una funzione della coscienza. Il primo fattore che essa implica è pertanto lo stato di coscienza in cui avviene. Poiché in altra sede ho usato la parola *feeling* per designare tutti gli stati di coscienza considerati soggettivamente e non in relazione alla loro possibile funzione, dirò che qualsiasi altra cosa possa implicare un atto cognitivo esso implica

19. Letto di fronte all'Aristotelian Society il 1 dicembre 1884 e pubblicato per la prima volta in «Mind», vol. X, 1885. Questo articolo, così come i seguenti, ha subito una lievissima revisione formale, consistente perlopiù nell'omissione delle ridondanze [N.d.A.].

20. Shadworth Hodgson (1832-1912): filosofo inglese e fondatore dell'Aristotelian Society, dove il saggio *La funzione della cognizione* venne letto in assenza di James nel 1884. James fu designato socio corrispondente dell'Aristotelian Society nel 1883; aveva incontrato Hodgson nell'estate del 1880 e in una lettera a sua moglie lo descrisse come 'occhialuto' e 'amabile'. Sui rapporti tra James e Hodgson, si veda R.B. Perry, *The Thought and Character of William James*, Little, Brown and Company, Boston 1935, vol. 1, pp. 611-654.

almeno l'esistenza di un *feeling*. [Se il lettore condividesse l'antipatia odierna nei confronti del termine *feeling*, egli potrà sostituirlo, ovunque io ne faccia uso, con la parola 'idea' presa nel vecchio e ampio significato attribuitole da Locke, oppure con l'inelegante espressione 'stato di coscienza' o, infine, con la parola 'pensiero'[21]].

Si osservi ora che il genere umano è unanimemente concorde nel ritenere alcuni *feeling* cognitivi e altri, invece, semplici fatti aventi un'esistenza di tipo soggettivo o un'esistenza che potremmo definire fisica, ma privi di quella funzione di auto-trascendenza che avrebbero se fossero vere e proprie porzioni di conoscenza. Il nostro compito, ripeto, è circoscritto a questo: non ci domanderemo 'come sia possibile l'auto-trascendenza' bensì soltanto 'perché il senso comune ritiene che in un certo numero di casi essa sia non solo possibile ma anche attuale. E in tali casi, quali sono i segni distintivi di cui

21. In questo saggio, dunque, con *feeling* James designerà ogni atto o stato di coscienza considerato soggettivamente e non ancora determinato da una specifica funzione cognitiva o da uno specifico contenuto rappresentativo. L'italiano non riesce a cogliere in maniera adeguata con un solo termine il significato che in questa sede egli attribuisce a tale nozione: questa è la prima ragione per cui si è deciso di lasciare il termine *feeling* in inglese tutte le volte in cui l'autore lo usa secondo quell'accezione. Tale difficoltà ci permette inoltre di evidenziare un problema di cui lo stesso James era ben conscio, e che qui ha manifestato con l'invito al lettore eventualmente insoddisfatto a sostituire quel termine con uno dei sinonimi indicati. Nei *Principi di Psicologia*, dopo aver trattato del metodo per condurre l'indagine psicologica, James pone la questione della nomenclatura che utilizzerà nel resto del volume e discute la difficoltà di trovare «un termine generale con cui designare tutti gli stati di coscienza come tali, indipendentemente dalla loro qualità o funzione cognitiva»; un termine, inoltre, «che copra allo stesso tempo la sensazione e il pensiero». Egli passa in rassegna alcune possibili alternative per concludere che: «non è possibile operare una scelta definitiva per risolvere la questione ma bisogna, a seconda del contesto, usare in certi casi quel termine [*feeling*] e in altri qualcuno dei sinonimi menzionati. *La mia scelta propende per FEELING o THOUGHT*». Si tratta certamente di usare queste parole in un senso più ampio di quello con cui si usano di solito, avverte James, ma sarà il contesto a chiarire quando li usiamo per designare gli stati mentali in generale. Si tratta dunque di una difficoltà ma allo stesso tempo di una novità nel vocabolario psicologico jamesiano, che tenta di sganciarsi dalle ipoteche che la tradizione ha posto su alcune delle nozioni che guidano la sua trattazione psicologica. Nei casi in cui, invece, egli utilizzerà il termine *feeling* per indicare il sentimento o la sensazione (per la quale adopera anche il termine *sensation*), esso sarà tradotto con la parola italiana corrispondente. Cfr. W. James, *The Principles of Psychology* cit., cap. VII, "The method and snares of psychology", pp. 185-186 [N.d.T.].

il senso comune si serve per distinguerli dagli altri'. In breve, la nostra indagine vuole essere un capitolo della psicologia descrittiva e nient'altro.

Condillac intraprese un percorso molto simile quando avanzò la celebre ipotesi della statua a cui venivano impartiti di seguito diversi stimoli sensibili, a partire da uno stimolo di tipo olfattivo[22]. Ma per evitare ogni possibile implicazione con la questione della genesi della conoscenza, non attribuiremo nemmeno a una statua il nostro *feeling* immaginario. Supponiamo invece che esso non venga attribuito ad alcuna materia e che non sia localizzato in nessun particolare punto nello spazio, ma che sia fluttuante *in vacuo*, come se fosse appena nato dall'istantaneo *fiat* creatore di un dio. Inoltre, per sfuggire alle difficoltà circa la natura fisica o psichica del suo 'oggetto', non lo chiameremo neanche *feeling* di profumo o di un qualsiasi altro genere determinato ma ci limiteremo ad assumerlo come *feeling* di q. Ciò che di esso risulterà vero sotto questa notazione astratta, lo sarà anche sotto tutte le forme particolari (profumo, dolore, durezza) che il lettore gli vorrà attribuire.

Se questo *feeling* di q è la sola creazione di quel dio, esso darà forma all'intero universo. E se – per sfuggire ai cavilli di quella vasta categoria di persone che crede che *semper idem sentire ac non sentire* siano la stessa cosa[23] – concediamo loro

22. Étienne Bonnot (1714-1780), Abbé de Condillac, *Traité des sensations* (1754).

23. Si osservi di passaggio che 'la relatività della conoscenza' intesa in questo senso è una delle superstizioni filosofiche più singolari. Qualsiasi fatto si possa addurre a suo favore è in realtà ascrivibile alle proprietà del tessuto nervoso, il quale non tollera uno stimolo troppo prolungato. Tuttavia i pazienti affetti da nevralgie che durano incessantemente per giorni possono assicurarci che i margini di questa legge nervosa sono piuttosto ampi. Ma se un *feeling* durasse immutato in eterno, non ci sarebbe il benché minimo argomento logico o psicologico per provare che esso non sia sentito in tutta la sua durata, e sentito proprio per ciò che è. Il pregiudizio opposto nasce dalla nostra riluttanza a credere che una cosa così *stupida* come un *feeling* siffatto possa riempire l'eternità con la sua presenza. La sua condizione sarebbe, infatti, quella di un'interminabile conoscenza diretta che non sfocia mai in nessuna conoscenza-*di* [N.d.A.]. James si occupò della fisiologia dei *feelings* – in particolare delle sensazioni di piacere, di dolore e di assenza di dolore – e discusse i lavori dell'epoca sull'argomento. Si vedano, *Aesthetics: 1878-1885*, in W. James, *Manuscript Lectures*, in *The Works of William James* cit., vol. 19, 1988, pp. 123-126 e *Notes for Philosophy 20a: Psychological Seminary (1891-1892). Aesthetics*, in Id., *Manuscript Lectures* cit., pp. 206-211.

stulare come realtà qualsiasi cosa egli ritiene *possa* assomigliare a un *feeling* – se non una cosa esterna, allora un altro *feeling* simile al primo – per esempio il *feeling q* nella mente del critico. Evasa così questa obiezione, passiamo a considerarne un'altra che si porrà con altrettanta urgenza.

Ci sarà rivolta da parte di quei filosofi che ritengono che il 'pensiero', inteso come conoscenza di relazioni, rappresenti la vita mentale nella sua totalità e che quindi la semplice coscienza di un *feeling* non sia meglio – anzi, stando alle loro affermazioni, si potrebbe dire che sia persino peggio – del non avere affatto coscienza. Oggi affermazioni come queste sono pronunciate da coloro che preferiscono seguire le orme di Kant e di Hegel piuttosto che percorrere i più antichi sentieri inglesi: «una percezione staccata da tutte le altre, 'isolata da quell'ammasso che chiamiamo mente', è esclusa da ogni possibile relazione e pertanto non possiede alcuna qualità: semplicemente non è nulla. Pertanto non possiamo tenerla in considerazione più di quanto non possiamo vedere il vuoto»; «essa è semplicemente fugace, momentanea, ineffabile (perché nel momento stesso in cui le diamo un nome, è già divenuta qualcos'altro) e per la medesima ragione inconoscibile, anzi è la negazione stessa della conoscibilità»; «se da tutto ciò che abbiamo considerato reale escludiamo tutte le qualità costituite da relazioni, non rimane niente».

Potremmo trovare molte altre citazioni come queste tratte dagli scritti del professor Green[25] ma difficilmente ripagheranno la fatica di averle raccolte, talmente falsa è la teoria che tentano di insegnare. Il nostro piccolo *feeling* ipotetico, invece, qualsiasi cosa esso sia dal punto di vista cognitivo, se un frammento di conoscenza o un sogno, certamente non è un nulla. È un fatto interno qualificato nel modo più positivo e definito dal suo carattere specifico. Certamente si distingue da tanti altri fatti mentali. Se *q* è una realtà esso la conosce con un minimo di conoscenza: non la colloca nel tempo né la localizza; non la classifica né la nomina; non conosce se stesso in quanto *feeling*, né si confronta con altri *feeling* o stima la sua durata e la sua intensità. In breve, se non fosse qualcosa di

25. Thomas Hill Green (1836-1882). Idealista, filosofo politico, e moralista inglese.

più, il *feeling* sarebbe la cosa più muta, impotente e inutile che ci sia.

Ma se siamo costretti a descriverlo mediante tutte queste negazioni, e se esso non può dir nulla *di* se stesso e *di* qualsiasi altra cosa, che ragione abbiamo di credere che non si tratti di un nulla? Dopo tutto non potrebbero aver ragione i 'relazionisti'?

Nel termine apparentemente innocente 'di' risiede la soluzione di questo enigma e se vi guardiamo con franchezza, troviamo anche che tale soluzione è piuttosto semplice. Un passo da un testo citato purtroppo raramente, la *Exploratio Philosophica* di John Grote[26], sarà la migliore introduzione ad essa.

> Si può considerare la conoscenza – scrive Grote – in due modi o, in altre parole, l''oggetto' della conoscenza può essere trattato in una duplice maniera. Si può, cioè, dire: noi *conosciamo* una cosa, un uomo, ecc.; oppure: conosciamo questo e quello *di* quella cosa, *di* quell'uomo, ecc. Il linguaggio, seguendo il proprio istinto logico, distingue in generale questi due modi di considerare la nozione di conoscenza: la prima corrispondente a *gnonai*, *noscere*, *kennen*, *connaître*, e l'altra a *eidenai*, *scire*, *wissen*, *savoir*. La prima nozione di conoscenza, che può essere assimilata a quella che ho definito conoscenza fenomenica, equivale alla nozione di conoscenza *diretta* [*acquaintance*] o di familiarità con ciò che è conosciuto; questa nozione è forse più simile a una comunicazione fenomenica tra corpi ed è sicuramente meno intellettuale dell'altra. È il tipo di conoscenza che abbiamo di una cosa attraverso il suo presentarsi ai nostri sensi o attraverso la rappresentazione di essa in un'immagine o in un *type*. È in sintesi una *Vorstellung*. L'altra, invece, quella che esprimiamo con i giudizi o con le proposizioni e che si realizza in *Begriffe* o concetti, senza che sia necessaria alcuna rappresentazione immaginativa, rappresenta la nozione più intellettuale di conoscenza. Non vi è ragione per la quale non dovremmo poter esprimere la conoscenza, qualunque sia il suo tipo, in entrambe le maniere, prestando solo attenzione a non confonderle nella stessa proposizione o nello stesso ragionamento.

26. John Grote (1813-1866). Filosofo inglese. James si riferisce a *Exploratio Philosophica: Rough Notes on Modern Intellectual Science*, Deighton, Bell and Co., Cambridge 1865, p. 60.

Se dunque il nostro ipotetico *feeling* di q, qualora fosse una conoscenza, fosse soltanto una conoscenza di tipo diretto [*acquaintance-type*], tentare di estorcergli una qualsiasi dichiarazione *circa* alcunché – fosse anche circa se stesso – sarebbe come mungere un capro, avrebbero detto gli antichi. E da parte nostra sarebbe ingiusto, dopo questo fallimento, rivoltarci contro di esso e considerarlo un nulla così come sarebbe ingiusto, dopo l'infruttuosa mungitura del capro, proclamare il carattere non-lattifero dell'intera specie caprina. Eppure tutta l'operosità della scuola hegeliana per cercare di estromettere la sensazione dal territorio del riconoscimento filosofico si fonda proprio su questa falsa pretesa. È sempre il 'mutismo' [*speechlessness*] della sensazione, la sua incapacità di compiere qualsiasi 'affermazione'[27], a farla ritenere priva di significato e a giustificare lo studioso della conoscenza nel gettarla fuori dall'esistenza. Si ritiene che la sola funzione dei nostri stati mentali sia la 'significazione', cioè lo stare come segno di altri stati mentali; ma il passo è breve dal considerare la nostra sensazione primitiva ancora priva di un significato in questo senso letterale del termine, al chiamarla insignificante, insensata, vacua, e infine al tacciarla definitivamente come assurda e inammissibile. Ma in questa liquefazione generale, in questo continuo scivolare della conoscenza diretta nella conoscenza-*di* [knowledge-*about*], fino a che alla fine non rimane nulla di ciò di cui si dovrebbe avere conoscenza, non si rischia forse di perdere anche la significazione? Quando la nostra conoscenza delle cose abbia raggiunto la sua più elevata perfezione, non dovrebbe piuttosto rimanere accanto e unita inscindibilmente a essa una qualche conoscenza diretta di *quelle* cose su cui tutta questa conoscenza verte?

È il nostro piccolo *feeling* ipotetico a dare alla conoscenza-di il *che cosa*; e se seguono altri *feeling* che richiamano il primo, questo *che cosa* potrebbe fungere da soggetto o da predicato di qualche pezzo di conoscenza-di o di qualche giudizio, una volta percepite le relazioni tra questo e gli altri *che cosa* conosciuti tramite gli altri *feeling*. La nostra q, finora muta, riceverà allora un nome e non sarà più incapace di parola. Ma ogni nome, come ben sanno gli studenti di logica, ha la sua 'denotazione': essa significa sempre una qualche realtà o contenuto – ad esempio la q che la nostra sensazione primitiva dovrebbe conoscere – senza relazioni *ab extra* oppure con le sue relazioni interne non analizzate. Non è possibile formulare alcuna proposizione che esprima una qualche relazione se non sulla base di una conoscenza preliminare e diretta di 'fatti' aventi simili contenuti. Sia q un profumo, un mal di denti, oppure un tipo più complesso di *feeling* come quello della luna piena sospesa nel blu del cielo: tale *feeling* deve innanzitutto presentarsi in questa forma semplice e fissarsi in questo primo modo di conoscenza, perché si possa poi ottenere da esso una qualsiasi conoscenza-di. La conoscenza-di è, infatti, questo *feeling* con l'aggiunta di un contesto: provate ad annullar*lo* e non potrete neanche aggiungervi un *con*-testo[28].

Non diremo altro su questa obiezione, proveremo piuttosto a estendere la nostra tesi. Se nell'universo vi fosse una q diversa dalla q del *feeling*, quest'ultimo potrebbe avere una conoscenza diretta di un'entità esterna a se stesso; una conoscenza diretta che, in quanto tale, è difficile immaginare passibile di un miglioramento o di un approfondimento, essendo a suo modo completa e che ci obbliga a dire – a patto di non rifiutarci di chiamare l'esperienza diretta conoscenza – non soltanto che il *feeling* è cognitivo, ma che tutte le sue qualità, *purché vi sia qualcosa di esterno a cui somiglino*, sono *feeling* 'di' qualità di oggetti esistenti e percezioni di fatti esterni.

Si noti che l'importanza di rivendicare la funzione cognitiva del primo *feeling* sta nella scoperta che q esiste al di là di esso. Senza questa scoperta non potremmo essere sicuri che il *feeling* sia cognitivo, e nel caso non ci fosse niente di esterno da scoprire, dovremmo ritenere quel *feeling* un sogno. Eppure

27. Si veda, per esempio, l'introduzione di Green al *Trattato sulla natura umana* di Hume, p. 36 [N.d.A.].
James si riferisce alla *General Introduction* di Thomas Hill Green al *Treatise of Human Nature* di Hume: cfr. D. Hume, *Philosophical Works*, T.H. Green, T.H. Grose (eds.), Scientia Verlag, Aalen 1964, vol. 1, pp. 1-304 [N.d.T.].

28. Se entrando A, B esclamasse: «Non hai visto mio fratello sulle scale?», tutti ammetteremmo che A possa rispondere: «l'ho visto, ma non sapevo fosse tuo fratello»; l'ignoranza circa la parentela, dunque, non ha abolito il suo potere di vedere. Ma coloro che, in ragione di quell'ignoranza, negano di 'conoscere' i primi fatti direttamente esperiti, dovrebbero per coerenza sostenere che se A non avesse percepito la relazione dell'uomo sulle scale con B, sarebbe stato impossibile per lui persino notare quell'uomo [N.d.A.].

il *feeling* non può fare da solo una simile scoperta. La sua q è tutto ciò che esso coglie e la sua natura non è alterata dall'aggiunta o dalla privazione della funzione auto-trascendente della cognizione. Questa funzione, infatti, è accidentale, sintetica e non analitica, e cade fuori e non dentro il suo essere[29].

Un *feeling* sente, dunque, proprio come una pistola spara. Se non vi è nulla da sentire o da colpire entrambe sparano nel buio [*ins Blaue hinein*]: se, invece, qualcosa comincia a opporsi, non soltanto sparano o sentono, ma colpiscono e conoscono.

Con ciò sorge però un'obiezione persino peggiore di quelle avanzate finora. Noi critici osserviamo due cose distinte, una q reale e un *feeling* di q, e poiché le due cose si somigliano diciamo che l'uno conosce l'altra; ma che diritto abbiamo di dirlo prima di sapere che il *feeling* di q sta per o rappresenta proprio quella q reale? Supponiamo, ad esempio, che invece di una sola q, siano in gioco un certo numero di q reali. Se la pistola spara e colpisce qualcosa, riusciamo facilmente a vedere cosa ha colpito. Come facciamo, invece, a distinguere qual è la q che il *feeling* conosce? Sappiamo che conosce quella che rappresenta. Ma quale di esse rappresenta? Il *feeling*, infatti, non dichiara alcuna intenzione a questo riguardo. Esso semplicemente somiglia, somiglia a tutte indifferentemente; e somigliare di per sé non è necessariamente rappresentare o stare per. Le uova si somigliano tra loro ma non per questo rappresentano, stanno per, o si conoscono l'un l'altro. Se si obietta che le uova non sono *feeling*, immaginate allora che il mondo consista solo di mal di denti, di *feeling* appunto, che

29. Può sembrare strano definire accidentale una funzione così importante, ma non vedo come si possa sistemare altrimenti la questione. Se partiamo dalla realtà e ci chiediamo come essa sia conosciuta, possiamo rispondere soltanto invocando un *feeling* che la *ricostruisca* in maniera privata; così, se partiamo dal *feeling* e ci chiediamo come questo sia conosciuto, possiamo rispondere soltanto invocando una realtà che lo *ricostruisca* in maniera, questa volta, pubblica. Tuttavia in entrambi i casi il dato con cui cominciamo rimane esattamente quello che era in partenza. Ci si potrebbe perdere in misteri verbali circa la differenza tra la qualità del *feeling* e il *feeling* della qualità, tra il ricevere e il ricostruire la conoscenza di una realtà. Ma alla fine dobbiamo confessare che la nozione di cognizione reale implica un dualismo non mediato tra il conoscente e il conosciuto. Si veda Bowne, *Metaphysics*, New York 1882, pp. 403-412, e alcuni passaggi in Lotze, ad esempio, *Logic*, § 308 (*Unmediated* è un termine infelice – 1909) [N.d.A.].

somigliano esattamente gli uni agli altri: si conosceranno meglio tra loro per questo?

Intendere q come una semplice qualità, per esempio un mal di denti, è diverso che intenderla come una cosa individuale concreta. In pratica non vi è un test per decidere se il *feeling* di una semplice qualità intenda rappresentare quella qualità oppure no. Non può *fare* niente di più che somigliare a essa, semplicemente perché una qualità astratta non è una cosa sulla quale si possa agire. Inoltre, essendo priva di contesto o ambiente, o di un *principium individuationis*, essendo cioè una quiddità senza ecceità, una vera e propria idea platonica, persino una copia di tale qualità (laddove possibile) sarebbe indiscernibile e non si potrebbe reperire alcun indizio o alcun risultato modificato che ci permetta di decidere se un dato *feeling* intenda stare per una versione piuttosto che per un'altra, o se semplicemente assomigli alla qualità senza voler necessariamente rappresentarla.

Se ammettiamo un autentico pluralismo di versioni di una stessa qualità q assegnando a ciascuna versione un contesto che permetterà di distinguerla dalle altre, potremo spiegare qual è la versione che il *feeling* conosce estendendo il nostro principio di somiglianza anche al contesto, e affermare così che il *feeling* conosce quella particolare q di cui duplica precisamente il contesto. In questo modo, però, si riaffaccia lo stesso dubbio teoretico: duplicazione e coincidenza valgono come conoscenza? La pistola, infatti, mostra quale q punta e colpisce, soltanto centrandola. Ma visto che il *feeling* non può mostrare con dei segnali altrettanto evidenti quale q punta e conosce, perché allora non negare del tutto che esso punti o conosca una qualsiasi q reale e affermare che il termine 'somiglianza' descriva esaurientemente la sua relazione con la realtà?

Bene, ogni *feeling* in atto ci *mostra* di fatto e in maniera estremamente evidente, proprio come un colpo di pistola, a quale q esso miri. Nei casi concreti, infatti, la questione è decisa da un elemento che finora abbiamo tenuto fuori dalla discussione. Passiamo dalle astrazioni alle loro possibili esemplificazioni e chiediamo al nostro cortese *deus ex machina* di dar forma a un mondo più ricco. Supponiamo che egli mi mandi in sogno la morte di un certo uomo e che simultaneamente provochi la morte di quest'uomo nella realtà. Come fa il nostro istinto pratico a decidere spontaneamente se questo

è un caso di vera conoscenza della realtà oppure soltanto una straordinaria coincidenza di somiglianza tra la realtà e il mio sogno? La *Società per la ricerca psichica* sta cercando alacremente di mettere insieme e interpretare nella maniera più ragionevole possibile casi enigmatici proprio come questo[30].

Se quello fosse l'unico sogno di questo tipo che ho mai fatto nella mia vita, se il contesto della morte nel sogno differisse in molti particolari da quello della morte nella realtà, e se il sogno non mi avesse condotto a compiere alcuna azione relativa alla morte di quell'uomo, senza dubbio la somiglianza tra le due morti sarebbe una strana coincidenza senza alcun valore. Ma se, invece, la morte nel sogno fosse avvenuta in un contesto coincidente punto per punto con ogni particolare relativo alla morte nella realtà, se facessi costantemente sogni di questo tipo, tutti allo stesso modo perfettamente corrispondenti alla realtà e se, appena sveglio, avessi l'abitudine di *agire* immediatamente come se essi fossero veri, partendo in vantaggio rispetto agli altri uomini, dovremmo ammettere che con tutta probabilità possiedo un misterioso potere di chiaroveggenza, che per un'imperscrutabile ragione i miei sogni riguardano effettivamente quelle realtà che raffigurano e che la parola 'coincidenza' non tocca la radice del problema. Qualsiasi dubbio residuo svanirebbe del tutto se durante il mio sogno avessi avuto il potere di *interferire* con il corso della realtà e di far volgere gli eventi in un modo o nell'altro, proprio come ho sognato dovessero andare. A quel punto sarebbe chiaro che i miei critici svegli e il mio sé sognante stavano avendo a che fare con la *stessa* cosa.

Proprio così gli uomini decidono una tale questione. *L'accadere delle conseguenze pratiche del sogno* nel mondo reale e il *grado* di somiglianza tra i due mondi sono, dunque, il criterio che essi usano istintivamente[31]. Ogni *feeling* è in vista di un'azione,

30. La Society for Psychical Research fu fondata a Londra nel 1882, allo scopo di condurre uno studio 'scientifico' dei cosiddetti 'fenomeni mesmerici, psichici, e Spiritualisti'. Tra i fondatori vi era Henry Sidgwick, filosofo di Cambridge e amico di James. Si veda a questo proposito *The Society for Psychical Research: Objects of the Society*, «Proceedings of the Society for Psychical Research», 1, 1882-1883, pp. 3-6. James divenne membro della Società nel 1884, ne fu presidente nel 1895 e vice-presidente nella decade successiva.

31. Un oppositore deciso potrebbe tornare alla carica: posto che un sogno rispecchi completamente l'universo reale, e posto che tutte le azioni sognate

nel senso che ogni *feeling* si risolve in un'azione – oggi non c'è bisogno di alcun argomento per provare queste verità. Tuttavia, per una singolare disposizione della natura, che sarebbe potuta anche essere diversa, *i miei* feeling *agiscono sulle realtà presenti all'interno del mondo del mio critico*. E a meno che egli non possa provare che il mio *feeling* non 'indica' quelle realtà sulle quali agisce, come può continuare a dubitare che sia io che lui conosciamo il medesimo mondo reale? Se l'azione si svolge in un unico mondo, questo deve essere il mondo inteso dal *feeling*; se, invece, si svolge in un altro mondo, sarà *quest'ultimo* il mondo che il *feeling* ha in mente. Se il tuo *feeling*, dunque, non porta alcun frutto nel mio mondo, lo riterrò completamente staccato da esso, lo riterrò un solipsismo e riterrò il suo mondo un mondo onirico. Se il tuo mal di denti non ti spinge ad *agire* come io stesso agirei se avessi il mal di denti o come se io stesso avessi un'esistenza separata; e se tu non mi dicessi nemmeno 'so come stai soffrendo adesso!' o non mi consigliassi un rimedio, negherei che il tuo *feeling*, per quanto possa somigliarvi, conosca il mio. Non darebbe alcun *segno* del suo essere cognitivo e tale segno è assolutamente necessario perché io ammetta che lo sia.

corrispondano puntualmente ad azioni identiche nella realtà, egli potrebbe ancora insistere che si tratti di un'armonia e che non è affatto chiaro se il mondo sognato si riferisca a quell'altro mondo di cui copia in maniera così precisa tutti i dettagli. Questa obiezione ci porta dritti alla metafisica. Non ne contesto l'importanza e per correttezza devo ammettere che se non fosse per gli insegnamenti del mio collega Josiah Royce, non ne avrei mai colto in pieno la potenza, né avrei reso il mio personale punto di vista pratico e psicologico così chiaro. In questa occasione preferisco mantenere risolutamente tale punto di vista; ma spero che la più compiuta interpretazione di Royce della funzione della cognizione possa fra non molto vedere la luce.

(In questa nota mi riferivo a *Religious Aspect of Philosophy* di Royce che allora stava per essere pubblicato. In questo testo formidabile egli sostiene che la nozione di *riferimento* implica la nozione di una mente inclusiva che possiede sia la *q* reale che la *q* mentale, e utilizza quest'ultima come un simbolo che rappresenta la prima. A quel tempo non potevo confutare questa opinione trascendentalista. In seguito, soprattutto per l'influenza del Professor D.S. Miller [si veda il suo saggio *The Meaning of Truth and Error*, in «Philosophical Review», vol. 2, 1893, p. 403], sono giunto a credere che qualsiasi funzionamento precisamente esperibile può fungere da intermediario altrettanto bene che le intenzioni della mente assoluta) [N.d.A.].

L'indicazione di James è imprecisa: il saggio di Miller pubblicato nella «Philosophical Review» si trova infatti alle pp. 408-425.

Dunque, perché io possa pensare che ti riferisca al mio stesso mondo, occorre che tu lo influenzi; perché io possa pensare che ti riferisca a gran parte di esso, occorre che tu ne influenzi una gran parte; e, infine, perché io possa esser certo che lo intendi *come io stesso lo intendo*, devi modificarlo *proprio come io lo modificherei* se fossi al tuo posto. Solo allora io, il tuo critico, crederò con piacere non solo che noi due stiamo pensando alla stessa realtà, ma che la stiamo pensando *allo stesso modo*, per gran parte della sua estensione.

Senza gli effetti pratici dei *feeling* dei nostri simili sul nostro stesso mondo, non sospetteremmo affatto dell'esistenza dei *feeling* del nostro prossimo e certamente non ci ritroveremmo ad avanzare le critiche che stiamo muovendo in questo articolo. La costituzione della natura è davvero peculiare. Nel mondo di ciascuno di noi ci sono certi oggetti chiamati corpi umani che si muovono e agiscono su tutti gli altri oggetti, e le circostanze in cui agiscono sono perlopiù quelle in cui agiremmo noi se quei corpi fossero i nostri. Essi usano parole e gesti che avremmo usato anche noi avendo dei pensieri dietro di essi – e non semplici pensieri in generale [*überhaupt*] ma pensieri strettamente determinati. Ad esempio, ritengo che voi abbiate la nozione di fuoco perché vi vedo agire verso questo fuoco nella mia stanza – attizzandolo, mettendovi di fronte, e così via – come io stesso agirei. Ciò mi costringe a credere che quando voi sentite 'fuoco', è *questo* il fuoco che sentite. Di fatto, quando ci atteggiamo a critici di psicologia non è scoprendo a quale realtà un *feeling* 'assomigli' che scopriamo quale realtà esso significhi. Al contrario, prima diveniamo consapevoli di quale realtà esso significhi e solo successivamente supponiamo che questa realtà sia ciò a cui esso somiglia. Osserviamo ad esempio che noi tutti guardiamo gli stessi oggetti, che li indichiamo e li maneggiamo in vario modo, e subito speriamo e confidiamo che tutti i nostri *feeling* somiglino alla realtà e si somiglino fra loro. Eppure è una cosa di cui non siamo mai teoreticamente certi. Tuttavia sarebbe una follia [*Grübelsucht*] se un furfante mi aggredisse e mi picchiasse per intrattenersi in sottili speculazioni, allo scopo di sapere se la sua idea del mio corpo assomigli alla mia, o se il corpo che egli aveva veramente *inteso* insultare fosse un corpo soltanto nella sua mente, un corpo cioè del tutto diverso dal mio corpo. Il punto di vista pratico scaccia via tutte queste ragnatele metafisiche. Se ciò che egli ha in mente non è il *mio* corpo, perché allora lo chiamiamo corpo? Inferisco la sua mente come il termine a cui attribuisco le cose che succedono: tale inferenza sarebbe piuttosto inutile se il termine, una volta inferito, venisse separato dal suo nesso col corpo che mi ha permesso di inferirlo e venisse connesso con un altro che non è affatto il mio. Non ci interessa l'enigma metafisico che riguarda come le nostre due menti, quella del furfante e la mia, *possano* riferirsi allo stesso corpo: gli uomini che vedono i corpi gli uni degli altri condividere lo stesso spazio, calpestare la stessa terra, schizzare la stessa acqua, far risuonare la stessa aria, svolgere le stesse azioni e mangiare le stesse pietanze, non crederanno mai nella vita pratica in un pluralismo di mondi solipsistici.

Il caso è differente quando le azioni di una mente sembrano non avere alcun effetto nel mondo di un'altra mente: è esattamente ciò che accade nella poesia e nella narrativa. Per esempio, conosciamo tutti *Ivanhoe*. Eppure, finché ci atteniamo alla storia pura e semplice, senza curare i fatti che riguardano la sua stesura, in pochi esiteranno ad ammettere che vi sono tanti Ivanhoe quante sono le menti a conoscenza della storia[32]. E il fatto che tutti questi Ivanhoe si *somiglino* l'un l'altro non prova il contrario. Ma se una modifica inventata da

32. Non vi è, cioè, un 'Ivanhoe' *reale*. Non lo era nemmeno quello nella mente di Walter Scott mentre scriveva la storia: quello era solo il *primo* degli Ivanhoe-solipsismi. Se vogliamo, possiamo stabilire che quello sia l'Ivanhoe reale e che gli altri Ivanhoe lo conoscono o meno a seconda che vi si riferiscano o somiglino a esso. Ciò è possibile introducendo lo stesso Walter Scott come autore dell'Ivanhoe reale, creando così un oggetto composto di entrambi. Tuttavia quest'oggetto non è una storia pura e semplice: esso intrattiene delle relazioni dinamiche con il mondo comune alle esperienze di tutti i lettori. L'*Ivanhoe* di Walter Scott è stampato in volumi che tutti possiamo maneggiare e ai quali possiamo fare riferimento per vedere quale delle nostre versioni sia quella vera, cioè quella originale dello stesso Scott; possiamo vedere il manoscritto; in breve, possiamo risalire all'Ivanhoe nella mente di Scott attraverso più di una strada o canale nel mondo reale della nostra esperienza – una cosa che non possiamo fare con l'Ivanhoe, la Rebecca, il Templare o l'Isacco di York della storia presa semplicemente come tale e avulsa dalle circostanze della sua produzione. Abbiamo a che fare ovunque con lo stesso test: è forse possibile passare senza soluzione di continuità da due oggetti in due menti a un terzo oggetto che sembra essere in *entrambe* le menti, perché ciascuna mente avverte ogni modificazione che le viene impressa dall'altra? Se sì, i primi due oggetti derivano, per dirlo in breve, dal medesimo terzo oggetto e si può sostenere che se si somigliano l'un l'altro essi si riferiscono a una sola e medesima realtà [N.d.A].

un uomo nella sua versione si riverberasse immediatamente in tutte le altre versioni e vi producesse dei cambiamenti, si troverebbero tutti d'accordo sul fatto che stavano pensando allo *stesso* Ivanhoe e che, finzione o no, esso costituisce un piccolo mondo comune a tutti loro.

Assodato questo punto, possiamo riprendere la nostra tesi e perfezionarla. Posto che *q* sia una data realtà e invocato il *feeling* del critico a sua garanzia, possiamo affermare che ogni ulteriore *feeling* deve essere considerato conoscitivo di *q* se esso somiglia e si riferisce a *q* e se, come mostrato, modifica direttamente *q* oppure modifica qualche altra realtà, *p* o *r*, che il critico sa essere contigua a *q*. Oppure, più brevemente: *il* feeling *di q conosce qualsiasi realtà a cui assomiglia e su cui, direttamente o indirettamente, opera*. Se assomigliasse senza operarvi, sarebbe un sogno; se vi operasse senza assomigliarvi, sarebbe un errore[35].

33. Tra tali errori vi sono quei casi in cui il nostro *feeling* opera su una realtà alla quale assomiglia parzialmente ma a cui tuttavia non si riferisce: per esempio, come quando prendo il tuo ombrello intendendo prendere il mio. In questo caso non si può dire che io conosca il tuo ombrello né che conosca il mio al quale il mio *feeling* somiglia più precisamente. Li sto fraintendendo entrambi, sto travisando il loro contesto, ecc.
Abbiamo parlato come se il critico fosse necessariamente una mente e il *feeling* criticato un'altra. Tuttavia, il *feeling* criticato e il suo critico potrebbero essere, prima o poi, *feeling* della stessa mente, e in questo caso sembra si possa fare a meno della nozione di operazione per provare che il critico e il criticato si stiano riferendo e intendano rappresentare proprio la stessa cosa. Infatti, crediamo di vedere direttamente i nostri *feeling* passati e di conoscere senza appello ciò a cui si riferiscono. Nella peggiore delle ipotesi possiamo sempre fissare l'intenzione del nostro *feeling* attuale e *fare in modo* che esso si riferisca alla stessa realtà a cui si è potuto riferire uno dei nostri *feeling* passati. Qui non abbiamo bisogno di 'operare' per accertarci che il *feeling* e il suo critico intendano la stessa *q* reale. Bene, molto meglio se le cose stanno così! Abbiamo risolto il caso più difficile e complesso e possiamo lasciare andare questo più semplice. Al momento la cosa più importante è restare attaccati alla psicologia pratica e ignorare le difficoltà metafisiche.
Ancora un'osservazione. La nostra formula, come si vedrà, non contiene nulla che corrisponda al grande principio della cognizione posto dal Professor Ferrier nel suo *Institutes of Metaphysics*, e apparentemente adottato da tutti i seguaci di Fichte: il principio, cioè, secondo cui, perché vi sia conoscenza, qualsiasi cosa conosciuta deve essere accompagnata dalla conoscenza della mente conoscente. Il minimo che posso conoscere deve essere, dunque, non solamente *q*, come noi abbiamo supposto, bensì *q più me stesso*. Ma il senso comune degli uomini non si sogna certamente di usare un tale principio quando tenta di discriminare gli stati di coscienza che sono conoscenza e quelli che non lo sono. Così se il principio di Ferrier ha una qualche rilevanza, deve averla per la possibilità metafisica

Temo che il lettore possa considerare questa formula alquanto insignificante e ovvia e certo non meritevole di un lavoro di così tante pagine, soprattutto se si considera che gli unici casi a cui essa si applica sono i *percetti* e che, invece, l'intero campo del pensiero simbolico e concettuale sembra eluderne la presa. Sia che la realtà sia una cosa materiale o un atto, oppure uno stato di coscienza del critico, io posso, non appena la percepisco, rappresentarla nella mia mente così come operare su di essa – sebbene nell'ultimo caso indirettamente. Tuttavia vi sono molte cognizioni, universalmente riconosciute come tali, che né rispecchiano né operano sulle loro realtà.

Nell'intero campo del pensiero simbolico tutti crediamo di intendere, di parlare di, di trarre conclusioni circa – in breve di conoscere – delle particolari realtà senza avere nelle nostre coscienze soggettive una materia mentale [*mind-stuff*][34] che somigli a esse, fosse anche in un grado remoto. Conosciamo qualcosa di queste realtà attraverso il linguaggio, il quale però non risveglia alcuna coscienza al di là del suo suono; e sappiamo a quali realtà esso si riferisce per un'idea debole e frammentaria del loro contesto e non per una loro apprensione diretta. Ma poiché le menti potrebbero differire l'una dall'altra, lasciate che parli in prima persona. Sono sicuro, infatti, che il mio pensiero possiede in questo momento le *parole* per descrivere il suo materiale quasi esclusivamente soggettivo, parole che sono rese intelligibili dal loro riferirsi a una qualche realtà che sta oltre l'orizzonte della coscienza diretta e di cui sono consapevole come lo sono di qualcosa che esiste oltre il limite di una certa strada, a cui le parole potrebbero condurre ma non conducono ancora. Il *soggetto*, o *argomento*, delle parole è solitamente qualcosa verso cui mentalmente sembra che mi diriga a ritroso, così come punterei il mio pollice dietro le mie spalle per indicare qualcosa, senza guardarmi attorno, se fossi completamente certo che fosse lì. Il *risultato* o la *conclusione* delle parole è qualcosa verso cui chino il capo, come se

di una coscienza in generale e non per la costituzione della coscienza cognitiva considerata praticamente. Possiamo, dunque, passare oltre questo punto senza prestarvi ulteriore attenzione [N.d.A.].
34. Sulla teoria della '*mind stuff*' e le diverse reazioni di James a quella teoria si veda il cap. 6 dei suoi *Principles of Psychology* cit., e *A Pluralistic Universe* (1909), in *The Works of William James* cit., vol. 4, 1977, pp. 85-86.

dessi un assenso alla sua esistenza, anche se tutto ciò che la mia mente cattura non fosse che un brandello di un'immagine a esso connessa, brandello che tuttavia, se dotato soltanto di un *feeling* di familiarità e realtà, mi fa sentire che l'intero a cui appartiene è razionale e reale, e soprattutto idoneo a essere ammesso.

Questa è dunque la coscienza cognitiva a grandi linee, e tuttavia ciò che essa conosce non le assomiglia affatto. L'ultima formula utilizzata per esprimere la nostra tesi deve essere ulteriormente perfezionata. Possiamo adesso esprimerla in questo modo: *Un percetto conosce qualsiasi realtà su cui esso direttamente o indirettamente opera o a cui somiglia. Un* feeling *concettuale, o pensiero, conosce*[35] *una realtà ogni volta che termina, attualmente o potenzialmente, in un percetto che opera su quella realtà o le somiglia, oppure che è connesso con essa o con il suo contesto*. Quest'ultimo percetto può essere una sensazione o un'idea sensoriale; e quando dico che il pensiero deve *terminare* in un tale percetto, intendo che il primo deve alla fine essere capace di condurre al secondo – mediante l'esperienza pratica se il *feeling* finale fosse una sensazione, mediante un'indicazione logica o comportamentale [*habitual*] se si trattasse soltanto di un'immagine nella mente.

Poniamo un esempio che renda questo concetto più semplice. Supponiamo che io apra il primo libro che mi trovo davanti e legga la prima fase che mi capita sotto gli occhi: 'Newton vide nei cieli l'opera di Dio con la stessa chiarezza con cui Paley[36] la vide nel regno animale'. Faccio immediatamente un passo indietro e inizio ad analizzare lo stato soggettivo nel quale ho rapidamente appreso questa proposizione quando l'ho letta. In primo luogo c'era il *feeling* che la proposizione fosse comprensibile e razionale, e collegata al mondo reale. C'era poi anche una sensazione di accordo o armonia tra 'Newton', 'Paley' e 'Dio'. A prima vista non c'era però un'immagine connessa con le parole 'cielo', 'opera' o 'Dio'; si trattava, piuttosto, di semplici parole. Associata all'espressione 'regno animale' c'era, invece, un vaghissimo ricordo – potrebbe

35. È un incompleto 'pensiero-di' quella realtà, quella realtà è il suo 'argomento', ecc. [N.d.A.].

36. William Paley (1743-1805), filosofo inglese, arcidiacono di Carlisle e apologeta cristiano.

essere stata un'immagine delle scale [*steps*] – del Museo di Zoologia della città di Cambridge in cui ora mi trovo. Associata alla parola 'Paley' c'era un ricordo altrettanto debole di un piccolo libro di pelle scura, e alla parola 'Newton' una visione piuttosto distinta dell'angolo in basso a destra di una parrucca riccia da deputato. È tutto ciò che di mentale riesco a cogliere nella mia consapevolezza immediata del significato di questa frase, e anzi temo che non avrei avuto presente tutte queste cose se mi fossi imbattuto in quella frase nel corso di una normale lettura del libro e non per fare un esperimento. Tuttavia questa consapevolezza era veramente cognitiva. Inoltre quella proposizione riguarda delle realtà ammesse anche dal nostro critico di psicologia – perché non dobbiamo mai dimenticarci di lui – il quale ritiene che il mio *feeling* del fatto che esse sono realtà e il mio generale assenso alla correttezza di ciò che ho letto di esse costituiscano una vera e propria conoscenza che io possiedo.

Ma come mai il mio critico è così benevolo? Come fa a essere sicuro che questa mia consapevolezza così inadeguata, fatta di simboli che né somigliano né incidono sulle realtà per cui stanno, conosca proprio quelle realtà che egli ha in mente?

Ne è sicuro perché in innumerevoli altri casi come questo ha visto tali pensieri inadeguati e simbolici svilupparsi e terminare in percetti che venivano modificati praticamente e che assomigliavano verosimilmente ai suoi. 'Svilupparsi' significa obbedire alle loro tendenze, seguire le suggestioni nascenti in essi, lavorare nella direzione che essi sembrano indicare, chiarire la penombra, rendere distinto l'alone, districare la frangia, che sono parte della loro composizione e nel mezzo dei quali si trova il nucleo essenziale del loro contenuto soggettivo cosciente[37]. Posso così sviluppare il mio pensiero e puntare l'attenzione su Paley procurandomi il volume di pelle marrone e portando il passaggio riguardante il regno animale davanti agli occhi del critico. Posso persuaderlo che le parole significano per me proprio ciò che significano per lui, mostrandogli *in concreto* gli animali e le loro classificazioni di cui quelle pagine trattano. Potrei prendere le opere di Newton e i

37. Per una definizione di 'frangia' si veda W. JAMES, *The Principles of Psychology* cit., pp. 249-250.

suoi ritratti; oppure, se seguissi il suggerimento della parrucca, potrei ricoprire il critico di informazioni sul diciassettesimo secolo e sul contesto di Newton, per mostrare che la parola 'Newton' ha lo stesso *locus* e le stesse relazioni in entrambe le nostre menti. Potrei infine persuaderlo, con azioni e parole, che ciò che intendo con Dio e i cieli e con l'analogia del creato è esattamente ciò che anch'egli intende.

Rivolgermi ai *sensi* del critico è la mia ultima risorsa. Il mio pensiero, infatti, mi fa agire sui suoi sensi come egli stesso potrebbe agire su di essi seguendo le conseguenze di una sua percezione. Nella pratica, cioè, il *mio* pensiero termina nelle *sue* realtà. Egli così suppone in maniera naturale che il mio pensiero appartenga *a* esse e *somigli* a ciò che il suo stesso pensiero sarebbe se fosse simbolico allo stesso modo del mio. E il cardine, il fulcro e il supporto della sua persuasione mentale è esattamente l'operazione pratica con cui il mio pensiero mi conduce o potrebbe condurmi ad agire, portando davanti ai suoi occhi il libro di Paley, il ritratto di Newton, ecc.

In ultima analisi, dunque, noi tutti crediamo di conoscere, pensare e parlare dello stesso mondo, perché *crediamo di possedere tutti gli stessi PERCETTI*. E lo crediamo perché i percetti di ognuno di noi sembrano cambiare in conseguenza dei cambiamenti dei percetti di qualcun altro. Ciò che io sono per voi è innanzitutto un vostro stesso percetto, tuttavia inaspettatamente io apro un libro e ve lo mostro producendo certi suoni. Questi atti sono anche vostri percetti, ma essi somigliano così tanto ai vostri atti e ai *feeling* che li provocano, che non potete dubitare che anch'io abbia delle sensazioni, e che il libro sia un libro percepito in entrambi i nostri mondi. Che sia sentito allo stesso modo, che le mie sensazioni di esso somiglino alle vostre, è qualcosa di cui non potremo mai essere sicuri ma che assumiamo come l'ipotesi più semplice in grado di spiegare le circostanze. E in verità non ne *siamo* mai sicuri e, in quanto *Erkenntnisstheoretiker*, possiamo solo dire che dati due *feeling* che *non* si somigliano, essi non possono conoscere allo stesso tempo la stessa cosa nello stesso modo[38]. Se ciascuno mantiene il proprio percetto come la realtà, allora è costretto a dire

38. Anche se entrambi possono terminare nella stessa cosa ed essere pensieri completi 'di' essa [N.d.A.].

dell'altro percetto, quand'anche quest'ultimo possa *intendere* la realtà e provarlo operando cambiamenti su di essa, che se non le assomiglia, è completamente falso e sbagliato[39].

Se è così per i percetti, quanto lo è di più per le più elevate modalità di pensiero! Probabilmente già nella sfera della sensazione gli uomini sono abbastanza diversi gli uni dagli altri. Uno studio comparativo degli elementi concettuali più semplici sembra infatti mostrare un'ancor più ampia divergenza. E quando si giunge a teorie generali e attitudini emozionali verso la vita, è tempo di dire con Thackeray: «Amico mio, due universi differenti passeggiano sotto il tuo cappello e sotto il mio».

Che cosa può venirci a salvare e impedirci di camminare separati in un caos di solipsismi che si respingono a vicenda? Attraverso cosa le nostre menti possono comunicare? Attraverso nient'altro che la reciproca somiglianza dei nostri *feeling* percettivi che hanno il potere di modificarsi l'un l'altro, *che sono semplici e mute conoscenze dirette* e che devono assomigliare alle loro realtà, altrimenti non le conosceranno correttamente. Tutta la nostra conoscenza-di deve terminare in questi pezzi di conoscenza diretta e deve portarli in un certo senso con sé, come parte del suo contenuto. Questi percetti, questi *termini*, queste cose sensibili, queste semplici materie di conoscenza immediata, sono le sole realtà che noi conosciamo direttamente: la storia del nostro pensiero non è altro che la storia del nostro sostituire l'uno con l'altro e della riduzione del sostituto allo status di segno concettuale. Per quanto possano essere disprezzate da alcuni pensatori, queste sensazioni sono la terra madre, l'ancoraggio, la roccia stabile, il limite primo e ultimo, il *terminus a quo* e il *terminus ad quem* della mente. Trovare tali *termini* sensoriali dovrebbe essere l'obiettivo delle nostre più alte modalità di pensiero. Con essi si pone fine alla discussione, si distrugge la presunzione della conoscenza; senza di essi siamo tutti smarriti nei significati degli altri. Se

39. La differenza tra Idealismo e Realismo è qui irrilevante. Quanto detto nel testo è conforme a entrambe le teorie. Una legge secondo cui i miei percetti cambieranno i tuoi direttamente non è più misteriosa di una legge secondo cui il mio percetto muterà la realtà fisica, che a sua volta muterà il tuo percetto. In tutti e due i casi siamo entrambi parte di un mondo continuo, e non una coppia di solipsismi [N.d.A.].

due uomini agiscono allo stesso modo su un percetto, credono anche di sentire allo stesso modo o altrimenti inizierebbero a sospettare di conoscerlo in modi differenti. Non potremo mai essere sicuri di comprenderci gli uni gli altri finché non saremo capaci di sottoporre la questione a tale test[40]. Le dispute metafisiche sono molto simili a lotte contro i mulini a vento perché non esprimono tesi pratiche di natura sensibile. Le teorie 'scientifiche', al contrario, terminano sempre in percetti definiti: puoi dedurre una sensazione possibile da una tua teoria e provare che tale teoria funziona anche nel mio mondo portandomi nel tuo laboratorio e mostrandomi direttamente la sensazione. È bellissimo il volo della ragione concettuale nell'aria più rarefatta della verità. Non c'è da stupirsi che i filosofi siano ancora abbagliati da essa e non c'è da stupirsi che essi guardino con un certo sdegno la rozza terra del *feeling* da cui quella dea spiccò il volo. Ma guai a lei se non ritorna a casa, alla sua esperienza diretta; *Nirgends haften dann die unsicheren Sohlen* – ogni vento pazzo la prenderà e come una mongolfiera nella notte, la porterà tra le stelle.

NOTA: il lettore comprenderà facilmente quanto della descrizione della funzione di verità [*truth-function*] sviluppata in *Pragmatismo* fosse già esplicito in questo articolo precedente a quel testo, e quanto sia stato definito in seguito. Qui troviamo distintamente affermati:
1. una realtà esterna all'idea vera;
2. un critico, un lettore o un epistemologo, con le loro credenze, a garanzia dell'esistenza di questa realtà;
3. un ambiente esperibile, come veicolo o intermediario che connette il conoscente e il conosciuto e che produce la *relazione* cognitiva;

40. «Non vi è distinzione di significato, per fine che sia, che possa consistere in altro che in una possibile differenza pratica. [...] Appare, dunque, che la regola per raggiungere il terzo grado di chiarezza d'apprensione è come segue: considerare quali effetti, che possono concepibilmente avere portate pratiche, noi pensiamo che l'oggetto della nostra concezione abbia. Allora la concezione di questi effetti è l'intera nostra concezione dell'oggetto»; C.S. PEIRCE, *How to Make Our Ideas Clear*, «Popular Science Monthly», gennaio 1878, New York, p. 293 [N.d.A.]; trad. it. C.S. PEIRCE, *Come rendere chiare le nostre idee*, in *Scritti scelti*, a cura di G. Maddalena, UTET, Torino 2005, parte II, Cap. II, § II, pp. 214-215.

4. l'*indicare*, attraverso questo intermediario, la realtà, come una delle condizioni perché vi possa essere conoscenza della realtà stessa;
5. il *somigliare* alla realtà, per poi alla fine *influenzarla*, come ciò che determina il nostro puntare proprio a essa e non a qualcos'altro.
6. L'eliminazione del 'golfo epistemologico', cosicché l'intera relazione di verità accade nella continuità dell'esperienza concreta ed è costituita da processi particolari, che variano al variare di ogni oggetto e soggetto e che possono essere descritti dettagliatamente.

I difetti, invece, di questo lavoro sono:
1. l'indebita importanza ascritta al somigliare che, sebbene sia una funzione fondamentale della conoscenza vera, molto spesso non ha a che fare con essa;
2. l'eccessiva enfasi data all'agire sull'oggetto, decisivo se c'è l'oggetto a cui ci riferiamo: tuttavia tale oggetto spesso manca, oppure è sostituito da operazioni su altre cose a esso correlate.
3. Uno sviluppo incompleto della nozione generale di *funzionalità* [*workability*] del *feeling*, o dell'idea, come equivalente di quell'*adattamento soddisfacente* alla realtà particolare che costituisce la verità dell'idea. Questa nozione più generale, che sussume tutte le specificazioni quali il puntare, l'adattare, il funzionare o il somigliare, permette di distinguere le concezioni di Dewey, di Schiller e la mia.
4. L'aver considerato i percetti come l'unica sfera di realtà. Ora, invece, tratto i concetti come ambiti dello stesso rango.

Il prossimo articolo mostra una comprensione più ampia da parte dell'autore dell'argomento qui trattato.

II
LE TIGRI IN INDIA[41]

Vi sono due modi di conoscere le cose: in maniera immediata o intuitiva e in maniera concettuale o rappresentativa. Anche se cose come il foglio bianco dinanzi ai miei occhi possono essere conosciute intuitivamente, la maggior parte delle cose, ad esempio le tigri che sono ora in India o il sistema della filosofia scolastica, è conosciuta solo per via rappresentativa o simbolica.

Per esplicitare questa distinzione partiamo da un caso di conoscenza concettuale: la nostra conoscenza delle tigri in India mentre siamo qui seduti. Cosa *intendiamo* esattamente quando affermiamo qui di conoscere quelle tigri? Quale fatto preciso è *conosciuto-come* [*known-as*] – per usare un'espressione inelegante ma preziosa di Shadworth Hodgson – quella cognizione affermata con tanta sicurezza?

La maggior parte delle persone risponderà che ciò che intendiamo quando diciamo di conoscere quelle tigri è di averle in qualche modo presenti al pensiero anche se non sono presenti in carne e ossa, oppure che il nostro pensiero è presente a esse. Questo tipo di presenza in assenza viene considerato abitualmente un grande mistero e la filosofia scolastica, che non è altro che senso comune sviluppatosi in maniera

41. Estratto dal discorso presidenziale tenuto di fronte all'American Psychological Association e pubblicato nella «Psychological Review», vol. II, 1895, p. 105 [N.d.A.].

pedante, lo spiegherebbe come un tipo particolare di esistenza, chiamandolo *in-esistenza intenzionale*, delle tigri nella nostra mente. Si potrebbe dire se non altro che ciò che intendiamo quando affermiamo di conoscere le tigri è che *puntiamo* mentalmente a esse mentre siamo qui seduti.

Ma che significa *puntare* in casi come questo? Cosa si conosce come il puntare in questo caso?

Darò a questa domanda una risposta piuttosto banale, una risposta che si oppone ai pregiudizi non solo del senso comune e della filosofia scolastica, ma anche a quelli di quasi tutti gli epistemologi che ho letto finora. In breve, la risposta è questa: il puntare del nostro pensiero verso le tigri è semplicemente e unicamente una sequenza di associazioni mentali e conseguenze motorie che seguono dal pensiero e che, se portata a compimento, condurrebbe armoniosamente a qualche contesto ideale o reale riguardante le tigri, o anche alla loro presenza diretta. Ci rifiutiamo, infatti, in presenza di un giaguaro, di riconoscere quest'ultimo come una tigre, così come d'altra parte riconosceremmo una tigre se ce ne venisse mostrata una; siamo in grado di formulare proposizioni che non contraddicano altre proposizioni vere circa tigri reali; se prendiamo sul serio l'esistenza delle tigri, le nostre azioni potrebbero condurci a percepirle direttamente, per esempio facendo un viaggio in India col proposito di andare a caccia e portando a casa le pelli a strisce delle povere bestie che abbiamo abbattuto[42]. In tutto questo non c'entra alcuna auto-trascendenza delle nostre immagini mentali *prese per se stesse*. Esse sono solo fatti fenomenici, laddove le tigri ne sono altri: il puntare dei primi verso i secondi è una banale relazione intra-esperienziale, *una volta posto che vi sia un mondo che li unisce*. In breve, le idee e le tigri sono in se stesse tanto indipendenti e separate, per usare il linguaggio di Hume, come possono esserlo due cose qualsiasi; e il puntare è un'operazione esterna e

42. Nelle risposte alla domanda 'cosa si conosce come il puntare in questo caso?' [*What is the pointing known-as, here?*], James reitera l'espressione di Hodgson 'known-as'. Una traduzione letterale dei periodi retti da 'known-as' sarebbe tuttavia risultata inelegante in italiano, pertanto si è preferito modificarne la sintassi [N.d.T.].

avventizia esattamente come qualsiasi altra operazione che la natura produce[43].

Spero concordiate con me ora che nella conoscenza rappresentativa non c'è alcun particolare mistero interno ma solo una catena esterna di intermediari fisici o mentali che connettono il pensiero e la cosa. *Conoscere un oggetto è dirigersi a esso attraverso un contesto che il mondo fornisce*. Ciò è stato mostrato in maniera estremamente istruttiva dal mio collega D.S. Miller in occasione del nostro incontro a New York il Natale scorso, e per confermare ancora una volta la mia opinione a volte tentennante gli devo questo ringraziamento[44].

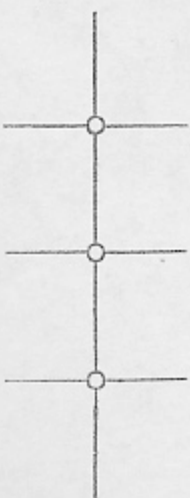
Passiamo ora al caso della conoscenza immediata o intuitiva, assumendo come suo oggetto il foglio bianco davanti ai nostri occhi. I pensieri e le cose, come abbiamo visto un momento fa, hanno la stessa natura e non vi è alcun contesto di intermediari o di associati che stia tra di essi o che li separi. Non vi è, cioè, nessuna 'presenza in assenza', nessun puntare ma solo un unico abbraccio con cui il pensiero avvolge il foglio. È chiaro, però, che in questo caso la conoscenza non può essere spiegata precisamente come quando ha per oggetto le tigri. Tutta la nostra esperienza è disseminata di stati di coscienza proprio come questo. La nostra credenza nel foglio bianco riposa da qualche parte su dati ultimi come la bianchezza, la ruvidezza o la forma quadrata di questo foglio. Per la presente indagine non ha importanza stabilire se tali qualità siano veramente le caratteristiche ultime del suo essere o soltanto supposizioni provvisorie finché non si riescano a ottenere ulteriori informazioni. Fintanto che vi crediamo, vediamo l'oggetto proprio davanti a noi. Ma allora cosa intendiamo con 'conoscere' un tipo di oggetto come questo? Non è forse questo il modo in cui avremmo dovuto conoscere la tigre

43. Una pietra in un campo può 'corrispondere' perfettamente a una buca in un altro campo, ma la relazione di 'corrispondenza' finché nessuno prende quella pietra e la mette nella buca, è soltanto un nome per indicare il fatto che una tale azione *può* accadere. Lo stesso vale per la nostra conoscenza delle tigri qui ed ora: è solo un nome che anticipa un processo associativo e conclusivo che *può* verificarsi [N.d.A.].

44. Si vedano gli articoli di Miller su *Truth and Error*, e su *Content and Function*, nella «Philosophical Review», luglio 1893, novembre 1895 [N.d.A.]. Dickinson Sergeant Miller (1868-1963), filosofo americano. Miller studiò filosofia a Harvard, dove insegnò come istruttore per alcuni anni.

se la nostra idea di essa fosse terminata col condurci alla sua tana?

Dato che questo intervento non deve diventare troppo lungo, darò una risposta breve. Lasciatemi innanzitutto dire questo: per quanto si consideri che il foglio bianco o un altro dato ultimo della nostra esperienza possa entrare anche nell'esperienza di qualcun altro e che noi, nel conoscerlo, siamo vincolati a conoscerlo lì tanto quanto qui; per quanto lo si consideri come una semplice maschera di molecole nascoste che esperienze ora impossibili potrebbero un giorno rivelare alla vista; e, infine, per quanto sia un caso simile a quello delle tigri in India, di cose cioè conosciute e tuttavia assenti dall'esperienza, la conoscenza può solo consistere in uno scivolare verso di esse attraverso un contesto di intermediari fornito dal mondo. Tuttavia, se la nostra visione del foglio fosse considerata astrattamente rispetto a qualsiasi altro evento, come se da sola costituisse l'universo (e potrebbe perfettamente farlo, dato che possiamo immaginare il contrario), allora il foglio visto e l'atto di vederlo rappresentano soltanto due espressioni per indicare un unico fatto indivisibile che, *definito propriamente, è il dato, il fenomeno o l'esperienza*. Il foglio è nella mia mente e la mia mente è presso il foglio, poiché foglio e mente sono solo due nomi assegnati in seguito a quell'unica esperienza, quando, inserita in un mondo più ampio di cui essa è parte, le sue connessioni sono tracciate lungo direzioni diverse[45]. *Conoscere immediatamente o intuitivamente significa che contenuto mentale e oggetto sono identici*. Questa è una definizione molto diversa da quella che abbiamo dato della conoscenza rappresentativa; ma nessuna delle due definizioni coinvolge le nozioni misteriose di auto-trascendenza e presenza in assenza che sono così radicate nell'idea di conoscenza tanto dei filosofi quanto dell'uomo comune[46].

45. Con ciò si intende il fatto che l'"esperienza' può essere riferita a uno dei due grandi sistemi associativi, quello della storia mentale del soggetto esperiente o quello dei fatti del mondo esperiti. L'esperienza costituisce una parte di entrambi questi sistemi e può essere considerata, infatti, come uno dei loro punti di intersezione.

La linea verticale sta per la storia mentale, ma lo stesso oggetto *O* appare anche nella storia mentale di altre persone, rappresentate dalle altre linee verticali. Così l'oggetto cessa di essere la proprietà privata di una sola esperienza e diventa, per così dire, una cosa condivisa o pubblica. Possiamo tracciare la storia dell'oggetto in questo modo e rappresentarla con una linea orizzontale. [L'oggetto è conosciuto rappresentativamente, o anche intuitivamente, in altri punti delle linee verticali, così che la linea della sua storia sarebbe dovuta essere ondulata e piena di intersezioni, ma ho voluto tracciarla diritta per semplicità]. In ogni caso è sempre la stessa *cosa* a comparire in tutte le serie di linee [N.d.A.].

46. Il lettore noterà che il testo è stato scritto dal punto di vista del realismo ingenuo (*naïf*) o del senso comune, ed evita di sollevare la controversia sull'idealismo [N.d.A.].

III
UMANISMO E VERITÀ[47]

Quando ho ricevuto dall'editore di «Mind» la bozza dell'articolo inedito di Bradley su '*Verità e pratica*', ho capito che si trattava di un sottile invito a partecipare alla ormai inevitabile controversia sul 'pragmatismo'[48]. Visto che il mio nome è stato associato al movimento pragmatico, credo sia saggio raccogliere l'invito, tanto più che da parte di alcuni mi è stato attribuito un credito maggiore di quanto non meriti e da parte di altri, invece, un discredito forse immeritato.

Partiamo dal termine 'pragmatismo'. L'ho usato soltanto per indicare un metodo per condurre le controversie astratte. Il significato di un concetto, sostiene Peirce, sta nella differenza concreta che per qualcuno produrrà il suo essere vero. Sforzatevi di sottoporre al test 'pragmatico' tutte le concezioni controverse ed eviterete dispute vane[49]. Se, infatti, date due proposizioni, non produce alcuna differenza pratica sapere

47. Ristampato, con una lieve revisione testuale, da «Mind», n.s., vol. XIII, ottobre 1904, p. 457. Sono state apportate un paio di interpolazioni da un altro articolo in «Mind», *Humanism and Truth Once More*, vol. XIV [N.d.A.].

48. *Francis Herbert Bradley (1846-1924), filosofo idealista inglese. James si riferisce all'articolo *On Truth and Practice*, «Mind», vol. 13, n. 51, 1904, pp. 309-335. Sui rapporti tra James e Bradley si veda T.L.S. Sprigge, *James and Bradley: American Truth and British Reality*, Open Court, Chicago 1993.

49. Charles S. Peirce (1839-1914), filosofo e scienziato americano e amico di William James, che lo considerò il fondatore del pragmatismo. James probabilmente si riferisce al celebre articolo di Peirce, *How to Make Our Ideas Clear* (1878).

quale delle due sia vera, allora si tratterà chiaramente di un'unica proposizione espressa in due forme diverse; e se l'essere una data proposizione vera o falsa non produce alcuna differenza pratica, allora essa non avrà alcun significato reale. In nessuno dei due casi vi è qualcosa su cui valga la pena discutere, quindi possiamo risparmiare il fiato e passare a cose più importanti.

Tutto ciò che il metodo pragmatico implica, dunque, è che le verità dovrebbero *avere* conseguenze pratiche[50]. In Inghilterra il termine pragmatismo è stato usato con un significato ancora più ampio, arrivando ad ammettere che la verità di ogni proposizione *consista* nelle sue conseguenze, e più in particolare nel loro essere conseguenze buone.

Ma qui si va ben al di là delle questioni di metodo e dal momento che il mio pragmatismo e questo pragmatismo più ampio sono così diversi tra loro ed entrambi abbastanza importanti da meritare nomi differenti, penso che si debba accogliere l'eccellente proposta di Schiller di chiamare il pragmatismo più ampio 'umanismo'[51]. Il pragmatismo ristretto, invece, potrà essere definito come 'metodo pragmatico'.

In questi ultimi sei mesi ho letto molte recensioni ostili alle pubblicazioni di Dewey e Schiller ma, fatta eccezione per l'accurato atto di accusa mosso da Bradley, non le ho qui a portata di mano e le ho in gran parte dimenticate. Penso che sia più utile trattare la questione liberamente piuttosto che tentare polemicamente di confutare queste critiche fin nei dettagli. Bradley in particolare potrà ricevere l'attenzione di Schiller, la cui posizione ha dichiarato più volte di non riuscire a comprendere, anche se sicuramente non ha mai tentato un approccio simpatetico a essa. Per quanto mi riguarda, mi rincresce profondamente dover dire che il suo articolo è macchinoso e non getta alcuna luce sulla questione: nel complesso mi sembra una *ignoratio elenchi* e per questo mi sento libero di non prenderlo in considerazione.

50. 'Pratico' nel senso di *particolare* e non nel senso che le conseguenze non possano essere mentali allo stesso modo che fisiche [N.d.A.].

51. I testi in cui Schiller lasciò le formulazioni più complete dell'umanismo sono: F.C.S. SCHILLER, *Humanism: Philosophical Essays*, Macmillan, Londra 1903 e ID., *Studies in Humanism*, Macmillan, London 1907.

Si tratta senza dubbio di una questione difficile. Il pensiero di Dewey e Schiller è principalmente un'induzione, una generalizzazione che funziona senza coinvolgere casi particolari; e se questo è vero, allora implica la riformulazione di molte nozioni tradizionali. Si tratta di un tipo particolare di prodotto intellettuale che non raggiunge mai una formulazione classica quando viene presentato per la prima volta. Perciò il critico non deve essere nei suoi riguardi troppo acuto e tagliente dal punto di vista logico ma deve piuttosto valutarlo nell'insieme e soprattutto giudicarlo confrontandolo con le sue possibili alternative. Inoltre, si dovrebbe tentare di applicarlo prima a un esempio, poi a un altro, e così via, per vedere come funziona. Mi sembra, dunque, che non lo si possa subito condannare come qualcosa di intrinsecamente assurdo o di auto-contraddittorio, o perfino ridicolizzare per ciò a cui somiglierebbe se fosse ridotto all'essenziale. L'umanismo, infatti, è molto più simile a uno di quei cambiamenti epocali che da un giorno all'altro emergono nell'opinione pubblica, come se fossero portati da correnti 'troppo profonde per sentirsi e per vedersi in superficie', e che non possono essere né scolpiti in una proposizione fondamentale né uccisi da un'ultima pugnalata, ma che sopravvivono persino a tutte le grossolanità e le stravaganze dei loro sostenitori.

Così è avvenuto il passaggio dall'aristocrazia alla democrazia, dal gusto classico a quello romantico, dal sentimento teistico a quello panteistico, dalle modalità statiche di concepire la vita a quelle evolutive: cambiamenti di cui noi tutti siamo stati spettatori. La filosofia scolastica si ostina ancora a opporre il metodo della confutazione mediante singole assunzioni categoriche, dimostrando cioè che la nuova posizione o è auto-contraddittoria oppure contraddice alcuni principi fondamentali. Ma è come voler fermare il corso di un fiume piantando un bastoncino al centro del suo letto: aggirato l'ostacolo, infatti, l'acqua continuerà a scorrere e 'giungerà esattamente allo stesso punto'. Leggere alcuni dei nostri avversari mi fa venire in mente quegli scrittori cattolici che rifiutano il darwinismo dicendo che le specie superiori non possono derivare da quelle inferiori perché *minus nequit gignere plus*, o che la nozione di trasformazione è assurda perché implica che le specie tendano all'autodistruzione e quindi violerebbero il principio secondo cui ogni realtà tende a persistere nella sua

propria forma. È un punto di vista miope, troppo ristretto per poter essere ammesso in un argomento induttivo. Le ampie generalizzazioni della scienza incontrano spesso all'inizio queste confutazioni sommarie e tuttavia sopravvivono fino a che queste ultime suonano obsolete e scolastiche. Non posso fare a meno di sospettare che la teoria umanistica stia affrontando proprio questo genere di tentativi di confutazione.

La condizione indispensabile per comprendere l'umanismo è acquisire una mentalità induttiva, abbandonare le definizioni rigorose e prendere 'complessivamente' la via più facile. 'In altre parole – potrebbe obiettare un oppositore – significa ridurre il proprio intelletto a una specie di pantano'. 'Può anche darsi – mi viene da replicare – ma solo se non accetterai di usare una parola più elegante'. L'umanismo, infatti, concependo il più 'vero' nei termini del più 'soddisfacente' (secondo l'espressione di Dewey), ha rinunciato agli argomenti lineari e agli antichi ideali di rigore e di finalismo. Proprio nella disposizione a questa rinuncia, così diversa da quella dello scetticismo pirroniano, consiste essenzialmente il suo spirito. L'essere soddisfacente va misurato partendo da una moltitudine di standard, alcuni dei quali, per quanto ne sappiamo, possono perfino fallire in tutti i casi dati, al punto che ciò che è più soddisfacente di ogni alternativa in campo può alla fine essere considerato una somma di *più* e *meno*, riguardo i quali possiamo solo avere fiducia che, attraverso ulteriori correzioni e miglioramenti, sia possibile raggiungere il massimo dell'uno e il minimo dell'altro. Assumere questa posizione induttiva circa le condizioni della credenza implica un vero e proprio cambiamento di mentalità, una rottura definitiva con le speranze assolutiste.

A mio avviso, il modo pragmatico di vedere le cose deve la sua esistenza al crollo, verificatosi negli ultimi cinquant'anni, delle nozioni tradizionali di verità scientifica. 'Dio geometrizza' si soleva dire e si credeva che gli *Elementi* di Euclide riproducessero letteralmente il linguaggio geometrico di Dio. Si diceva anche che vi era una 'ragione' eterna e immutabile e si supponeva che la sua voce si riverberasse nei modi del sillogismo come *Barbara* e *Celarent*. Lo stesso si credeva delle 'leggi di natura', fisiche e chimiche, e delle classificazioni della storia naturale – tutte ritenute copie esatte ed esclusive di archetipi pre-umani sepolti nella struttura delle cose, che una scin-

tilla di divinità nascosta nel nostro intelletto permetteva di scoprire. Si pensava che la struttura anatomica [*anatomy*] del mondo fosse di natura logica e in particolare della logica delle accademie. Fino al 1850 circa, quasi tutti credevano che la scienza esprimesse verità che fossero copie esatte di un codice ben determinato di realtà non-umane. Ma il rapido moltiplicarsi delle teorie in questi ultimi tempi ha rovesciato quasi del tutto la nozione che alcune di queste teorie siano letteralmente più oggettive di altre. Ci sono così tanti sistemi di geometria e di logica, così tante ipotesi fisiche e chimiche, così tante classificazioni, ciascuna buona per molte cose e tuttavia non ancora per tutte, che l'idea che anche la formula più vera possa essere un dispositivo umano e non una trascrizione letterale ci è apparsa in maniera evidente. Ora vediamo che le leggi scientifiche sono perlopiù trattate come 'stenografie concettuali', vere finché sono utili e non oltre. La nostra mente è diventata, cioè, più incline al simbolo piuttosto che alla riproduzione, all'approssimazione piuttosto che all'esattezza, alla plasticità piuttosto che al rigore. E l''energetica', che misura la superficie dei fenomeni sensibili per racchiudere in un'unica formula tutte le loro variazioni di 'livello', è l'ultimo contributo di questo umanismo scientifico, che lascia sì in sospeso questioni importantissime – come la ragione per cui vi è una corrispondenza così puntuale tra il mondo e la mente – ma che in ogni caso rende la nostra nozione complessiva di verità scientifica più flessibile e condivisibile di quanto non lo fosse prima[52].

Credo che oggi nessun teorico in matematica, in logica, in fisica e in biologia, ritenga di duplicare i processi della natura o i pensieri di Dio. Le stesse forme principali del nostro pensiero, ad esempio la separazione dei soggetti dai predicati, la negazione, i giudizi ipotetici e disgiuntivi, non sono che abitudini puramente umane. L'etere, come disse Lord Salisbury, è soltanto un nome per il verbo 'ondulare' e molte delle nostre idee teologiche sono ritenute, anche da parte di coloro che le definiscono 'vere', umanistiche in egual misura.

52. Riferimento all''energeticismo' del chimico russo-tedesco Wilhelm Ostwald (1853-1932). Ostwald fu *exchange professor* ad Harvard nell'anno accademico 1904-1905 e fu allora che James ebbe modo di farne conoscenza.

Suppongo che siano proprio questi cambiamenti nella concezione della verità ad aver dato il primo impulso alle teorie di Dewey e di Schiller. Oggi è ovunque nell'aria il sospetto che la superiorità di una delle nostre formule su di un'altra possa consistere non tanto nella sua 'oggettività' letterale quanto in alcune sue qualità soggettive come l'utilità, l''eleganza' o la congruenza con il corpo di credenze che già possediamo. Se cediamo a questi sospetti e li generalizziamo, acquisiremo una mentalità umanistica. E in ogni ambito concepiremo la verità non come 'copia' ma come aggiunta: non come la costruzione di copie interne di realtà già complete ma come una collaborazione con le realtà così da determinare un risultato più chiaro. Ovviamente questa disposizione d'animo è all'inizio vaga e ambigua. 'Collaborare' è infatti un termine vago, perché deve coprire sia i concetti che i dispositivi logici; l'espressione 'più chiaro' è persino più vaga, in quanto la verità deve procurare pensieri chiari, almeno quanto le azioni; 'realtà' è, infine, il termine più vago di tutti. L'unico modo di mettere alla prova un simile programma è applicarlo ai vari tipi di verità nella speranza di raggiungere una spiegazione più precisa. Ogni ipotesi che ci costringesse a rivederne un'altra avrebbe alla fine il pregio – anche se si rivelasse non valida – di averci fatto conoscere meglio l'intera questione. Dare corda a una teoria e vedere se essa finisce per impiccarsi è forse una tattica migliore del soffocarla sul nascere con accuse astratte di auto-contraddittorietà. Penso quindi che lo sforzo di rivolgersi all'umanismo con un atteggiamento di simpatia mentale sia ciò che in via provvisoria deve essere raccomandato al lettore.

Quando mi ritrovo a essere simpatetico nei confronti dell'umanismo, finisco, infatti, per credere che esso significhi qualcosa di simile a ciò che segue.

L'esperienza è un processo che ci dà continuamente nuovo materiale da digerire, materiale che noi maneggiamo intellettualmente confrontandolo, rifiutandolo o risistemandolo in diversi modi attraverso il corpo di credenze che già possediamo. Alcune delle idee con cui appercepiamo sono acquisizioni recenti, ma la maggior parte di esse proviene dal senso comune della specie. Forse non vi è una tradizione del senso comune – tra tutte quelle grazie alle quali ora viviamo – che non

sia stata inizialmente un'autentica scoperta, una generalizzazione induttiva simile a quelle più recenti che hanno procurato le nozioni di atomo, inerzia, energia, azione riflessa e lotta per la sopravvivenza. E ancora, le nozioni di Spazio e Tempo come due grandi contenitori continui, la distinzione tra pensieri e oggetti, materia e mente, tra sostanze permanenti e proprietà mutevoli, la concezione delle classi con sottoclassi al loro interno, la separazione fra connessioni fortuite e connessioni regolarmente causate: furono tutte conquiste decisive ottenute nel corso della storia dai nostri antenati, nel tentativo di dare al caos delle loro esperienze primitive individuali una forma più condivisibile e maneggiabile. E hanno dimostrato di essere degli strumenti di pensiero [*Denkmittel*] così utili che ora sono divenute parte essenziale della nostra struttura mentale. Con esse non possiamo barare perché nessuna esperienza può rovesciarle; al contrario, esse appercepiscono ogni esperienza e le assegnano il suo proprio posto.

A quale scopo? Affinché noi possiamo prevedere meglio il corso delle nostre esperienze, comunicare gli uni con gli altri, condurre le nostre vite in base a regole, ma anche affinché possiamo avere una visione mentale più chiara, pulita e inclusiva.

La più grande conquista del senso comune, dopo la scoperta dell'unicità dello Spazio e del Tempo, è forse la nozione di esistenza permanente delle cose. Quando un sonaglino cade per la prima volta dalle mani di un bambino, sembra che egli non capisca dove sia andato a finire e accetti la non-percezione come un annichilimento, fino a che non trova una credenza migliore. Che le nostre percezioni riguardino esistenze permanenti, che il sonaglino sia lì, sia che lo teniamo in mano oppure no, è un'interpretazione così illuminante di ciò che accade, che una volta impiegata non viene più dimenticata. Essa si applica felicemente sia alle cose che alle persone, al regno oggettivo come a quello eiettivo. Per quanto un Berkeley[53], un Mill[54] o un Cornelius[55] possano criticarla, que-

53. George Berkeley (1865-1753), vescovo di Cloyne e filosofo irlandese.
54. John Stuart Mill (1806-1873), filosofo, economista, moralista, e pensatore politico britannico. James gli dedicò *Pragmatism*.
55. Hans Cornelius (1863-1947), filosofo tedesco.

sta interpretazione *funziona* e nella vita pratica non ci sogneremmo minimamente di tornare sui nostri passi o di interpretare in maniera diversa le nostre esperienze future. Possiamo certo immaginare teoricamente uno stato di esperienza 'pura' prima che sia stata formulata l'ipotesi di oggetti permanenti sotto il suo flusso; e possiamo persino giocare con l'idea che un qualche genio primordiale avrebbe potuto formulare un'ipotesi differente. Ma oggi non possiamo in alcun modo immaginare cosa quell'ipotesi sarebbe stata perché la categoria di realtà trans-percettiva è diventata uno dei fondamenti della nostra vita. Il nostro pensiero deve, cioè, impiegarla se vuole essere vero e ragionevole.

L'idea che esistano tre ambiti distinti – un *primo*, che è la più caotica esperienza pura e che ci pone delle questioni, un *secondo*, che coincide con le categorie fondamentali, scritte a un certo punto nella struttura della nostra coscienza e di fatto irreversibili e che definiscono la cornice generale entro cui le nostre risposte devono avere luogo, e un *terzo* che fornisce i dettagli delle risposte nelle forme più conformi ai nostri bisogni attuali – questa idea costituisce, a mio avviso, l'essenza della concezione umanistica. Essa rappresenta l'esperienza nella sua purezza primigenia, talmente coinvolta nei predicati prodotti storicamente che possiamo pensarla come poco più che un *Altro*, un *Che* [*That*], che la mente umana 'incontra', per usare un'espressione di Bradley, e alla cui presenza stimolatrice rispondiamo con modalità di pensiero che definiamo 'vere' nella misura in cui facilitano le nostre attività mentali o fisiche e ci danno potere esteriore e pace interiore. Ma se l'Altro, l'universale *Che*, possieda esso stesso una struttura interna definita o se, qualora ne avesse una, tale struttura somigli a uno dei *che cosa* da noi predicati, è una questione che l'umanismo non tocca. Per noi in ogni caso, insiste l'umanismo, la realtà è l'insieme delle nostre invenzioni intellettuali, e la lotta per la 'verità' nel nostro continuo occuparci della realtà è una lotta per creare nuovi nomi e nuovi aggettivi alterando il meno possibile i vecchi.

È difficile comprendere perché Bradley dovrebbe essere costretto dalla sua logica o dalla sua metafisica a polemizzare con questa concezione. Se solo volesse, egli potrebbe adottarla *verbatim et literatim*, in maniera perfettamente coerente e proiettare poi su di essa il suo singolare assoluto, seguendo in

questo il buon esempio del professor Royce. Bergson in Francia e i suoi discepoli[56], il fisico Wilbois[57] e Le Roy[58], sono tutti umanisti nel senso appena definito. Anche il professor Milhaud[59] sembra uno di loro e al grande Poincaré manca pochissimo per esserlo[60]. In Germania il nome di Simmel[61] si pone come quello di un umanista del tipo più radicale e anche Mach[62] e la sua scuola, Hertz[63] e Ostwald devono essere identificati come umanisti. Questa concezione è dunque nell'aria e per questo deve essere discussa pazientemente.

Il modo migliore di farlo è vedere quale può essere la sua alternativa. Quale può essere infatti? I suoi sostenitori non ne danno una definizione precisa, finora il professor Royce è l'unico che abbia espresso qualcosa di definito. Sembra che il primo servizio reso dall'umanismo alla filosofia sia quello di costringere coloro che lo disdegnano a chiarire i sentimenti nel loro cuore e le idee nella loro testa. Esso, cioè, costringerà ad analizzare la questione e a metterla all'ordine del giorno. Attualmente la sola posizione che sembra contraddire l'umanismo è costituita dalla pigra tradizione che spiega la verità come *adaequatio intellectus et rei*. L'unico suggerimento fornito da Bradley al riguardo è che un pensiero per essere vero 'deve corrispondere a un determinato essere che non può essere prodotto da esso': ma questo suggerimento non getta alcuna luce sulla questione[64]. Qual è infatti il significato della parola 'corrispondere'? E dov'è l''essere'? Che genere di cose sono le

56. Henri Bergson (1859-1941), filosofo francese. James era un grande ammiratore di Bergson, a cui generosamente attribuì le idee fondamentali del suo empirismo radicale. I due si incontrarono per la prima volta soltanto nel 1905.

57. Joseph Wilbois, fisico francese e critico del Positivismo.

58. Edouard Le Roy (1870-1954), filosofo francese e matematico convenzionalista.

59. Gaston Milhaud (1858-1918), filosofo francese.

60. Henri Poincaré (1854-1912), matematico francese e uno dei più importanti esponenti del convenzionalismo.

61. Georg Simmel (1858-1918), filosofo e sociologo tedesco.

62. Ernst Mach (1838-1916), fisico austriaco. James incontrò Mach nel 1882 in occasione di una sua visita a Praga.

63. Secondo F. Burkhardt, si tratterebbe di Heinrich Rudolph Hertz (1857-1894), fisico tedesco. Si veda W. JAMES, *The Meaning of Truth* (1909) in *The Works of William James* cit., vol. 2, 1975, p. 175.

64. James si riferisce a G. BRADLEY, *On Truth and Practice* cit.

'determinazioni' e che cosa si intende in questo caso particolare con 'non prodotto'?

L'umanismo, al contrario, procede subito raffinando l'imprecisione di queste espressioni. Innanzitutto, per l'umanismo noi corrispondiamo in *qualche* modo a tutto ciò con cui entriamo in relazione. Se si tratta di un oggetto, possiamo produrne una copia esatta o sentirlo semplicemente come esistente in un certo luogo; se si tratta di un'esigenza, possiamo soddisfarla senza conoscere nient'altro che la sua spinta; se si tratta di una proposizione, possiamo corrispondervi non contraddicendola, facendola passare per buona; se si tratta di una relazione tra cose, possiamo agire sulla prima cosa in modo da giungere là dove si trova la seconda; se si tratta di qualcosa di lontano e inaccessibile, possiamo sostituirvi un oggetto ipotetico che ha le stesse conseguenze e che può fornirci risultati reali oppure, in generale, possiamo *aggiungere a esso un nostro pensiero* e se tale *aggiunta viene accettata*, e la conoscenza ne risulta arricchita ed estesa, allora il nostro pensiero sarà ritenuto vero.

Lo stesso dicasi per quei luoghi in cui si trovano le cose a cui ci relazioniamo: sia che stiano fuori o che stiano dentro il nostro pensiero, per l'umanesimo non c'è ragione di dire che essi cadono fuori dall'esperienza finita. In termini pragmatici la loro realtà sta nel fatto che noi ci sottomettiamo a essi, che ne teniamo conto, che ci piaccia o no; ma questo dobbiamo sempre farlo con esperienze diverse dalla nostra. L'intero sistema di ciò a cui un'esperienza deve 'adeguatamente' corrispondere può essere continuo a questa stessa esperienza. Ad esempio, la realtà, presa come un'esperienza diversa da quella che abbiamo attualmente, potrebbe essere l'eredità dell'esperienza passata o il contenuto dell'esperienza futura. Le sue determinazioni in ogni caso sono per *noi* gli aggettivi che i nostri giudizi le adattano, e questi aggettivi sono cose essenzialmente umanistiche.

Da un punto di vista pragmatico dire che il nostro pensiero non 'crea' la realtà significa che, se il nostro particolare pensiero fosse annichilito, la realtà sarebbe ancora lì in una qualche forma, in una forma però a cui forse mancherà ciò che il nostro pensiero fornisce. Che la realtà è 'indipendente' significa, dunque, che vi è qualcosa in ogni esperienza che sfugge al nostro controllo. Se si tratta di un'esperienza sensibile, ciò

che sfugge è ciò che costringe la nostra attenzione; se si tratta di una sequenza, è il fatto che non possiamo invertirla; se si tratta della comparazione tra due termini, è il fatto che possiamo giungere a un solo risultato. Vi è quindi una spinta, un'urgenza dentro la nostra esperienza contro la quale siamo impotenti, che ci conduce in una direzione che traccia il destino della nostra credenza. Che questa spinta dell'esperienza sia dovuta da ultimo a qualcosa di indipendente da tutte le esperienze possibili può essere vero oppure no: ci può essere o non essere una *cosa in sé* [*Ding an sich*] extra-esperienziale che la tiene viva, o un 'assoluto' che sta eternamente oltre tutte le determinazioni che il pensiero umano può raggiungere. Ma in ogni caso, sostiene l'umanismo, dentro la nostra esperienza alcune determinazioni si mostrano indipendenti da altre; alcune questioni, semmai venissero sollevate, potrebbero trovare risposta in un modo soltanto; alcuni esseri, semmai venissero ipotizzati, dovrebbero esistere prima delle nostre ipotesi; alcune relazioni, semmai esistessero, dovrebbero esistere fin tanto che esistono i loro termini.

Inoltre, per l'umanismo la verità è la relazione esistente tra parti di esperienze meno stabili (i predicati) e parti relativamente più stabili (i soggetti); esso, quindi, non ci chiede di cercare la verità in una relazione dell'esperienza con qualcosa che sta al di là di essa. Ci dice invece di restare dove siamo, perché in quanto soggetti d'esperienza essa ci circonda da ogni lato. Sono i nostri stessi oggetti ad avanzare o a resistere, così che la nozione di verità cresce solipsisticamente nella vita di ogni essere umano in maniera inevitabile come qualcosa di opposto sia alla ribellione che alla concessione.

Tutto ciò è talmente evidente che le accuse abituali rivolte agli autori umanisti mi annoiano: 'come può un deweyano distinguere la verità dall'inganno?', mi domandava qualcuno a un meeting di filosofia dove relazionavo sugli *Studi* di Dewey; 'come può il pragmatista puro[65] sentire il dovere di pensare secondo verità?' è invece l'obiezione avanzata dal professor Royce. Bradley, a sua volta, afferma che se un umanista com-

65. Non conosco pragmatisti 'puri', se per *purezza* qui s'intende, come sembra, il totale rifiuto ad attribuire concretezza al pensiero del pragmatista [N.d.A.].

prendesse fino in fondo la propria dottrina, 'dovrebbe sostenere che qualsiasi idea, anche se folle, può essere vera, a patto soltanto che qualcuno la consideri tale'. Il professor Taylor, infine, descrive il pragmatismo come il credere in qualsiasi cosa si voglia chiamandola verità.

Ciò che più mi sorprende è che vi sia una comprensione così superficiale del funzionamento del pensiero dell'uomo. Questi critici credono che, se abbandonata a se stessa come una zattera senza timone, la nostra esperienza si lasci trasportare ovunque e in nessun luogo. Anche se ci fossero delle bussole a bordo, non ci sarebbe un punto verso cui dirigersi. Se si vuole raggiungere un porto – incalzano – ci devono essere indicazioni di navigazione certe, stabilite dall'esterno e una carta nautica come strumento in più rispetto al viaggio in sé e per sé. Tuttavia, anche se ci fossero queste indicazioni di navigazione sotto forma di standard pre-umani di verità che *dobbiamo* obbligatoriamente seguire, non è affatto ovvio che l'unica garanzia che abbiamo del fatto che effettivamente li seguiremo debba stare nel nostro equipaggiamento umano. Questo 'dovere' sarebbe una sorta di *brutum fulmen*, a meno che non ci sia un granellino della nostra esperienza che contribuisca a esso. Di fatto, i più devoti credenti negli standard assoluti devono ammettere che gli uomini non riescono a obbedirvi. C'è invece una grande resistenza a riguardo, nonostante le loro dichiarazioni. E l'esistenza di una gran quantità di realtà *ante rem* non è una garanzia contro l'enorme quantità di errori *in rebus* nei quali si può incorrere. L'unica garanzia *reale* che abbiamo contro un pensiero totalmente arbitrario è la pressione che da ogni lato esercita l'esperienza, che ci fa commettere errori concreti, che vi sia una realtà trans-empirica oppure no. Come fa allora il partigiano della realtà assoluta a sapere cosa questa realtà gli ordina di pensare? Egli non può, infatti, guardare direttamente l'assoluto e non può indovinare ciò che questo vuole da lui, se non seguendo le tracce dell'umanismo. L'unica verità che egli stesso *accetterà* nella pratica sarà quella a cui lo condurranno le sue esperienze finite. Quella mentalità che rabbrividisce all'idea di una moltitudine di esperienze abbandonate a se stesse e che si aspetta protezione dal semplice nome dell'assoluto – come se questo, anche se inoperoso, potesse comunque rappresentare una specie di sicurezza fantasma – assomiglia all'umore di quelle

persone che quando sentono di una tendenza sociale deprecabile, cominciano ad arrossire e a sbuffare, e a dire che 'il Parlamento o il Congresso dovrebbero fare una legge contro', come se un decreto impotente potesse davvero fornire una soluzione.

Tutte le *sanzioni* di una legge di verità giacciono nel tessuto stesso dell'esperienza. Assoluto o no, la verità concreta sarà sempre *per noi* quel modo di pensare nel quale le nostre molteplici esperienze si combinano nella maniera più vantaggiosa.

Tuttavia, incalza ancora l'oppositore, voi umanisti avete sempre una libertà maggiore di fare i furbi con la verità di quanta ne hanno coloro che credono in una realtà indipendente la quale, invece, impone degli standard rigidi. Se tuttavia con questa figura di credente egli intende un uomo che pretenda di conoscere questi standard e di contestarli, allora l'umanista si mostrerà senza dubbio più flessibile; ma non sarà più flessibile dello stesso assolutista se egli invece seguirà (come fortunatamente oggigiorno gli assolutisti fanno) i metodi di indagine empirica nelle questioni concrete. Esaminare le ipotesi è certamente sempre meglio che asserire dogmi alla cieca.

Nondimeno questa presunta flessibilità del temperamento degli umanisti è stata utilizzata per accusarli di una mancanza: credendo che la verità si trovi *in rebus* e che orienti in ogni momento la reazione più favorevole, gli umanisti rinunciano – secondo quanto ho sentito dire da un erudito collega – al tentativo di convertire i loro nemici: la loro prospettiva, essendo la *loro* reazione più favorevole al momento, non è forse già la più adatta? Infatti, solo chi crede nella verità *ante-rem* può, secondo questa teoria, cercare di convertire i suoi nemici senza autocontraddirsi. Ma può davvero esserci una tale autocontraddizione nell'incoraggiare una qualsiasi descrizione della verità? Può cioè la definizione non contraddire mai l'azione? Supponiamo infatti che la definizione sia la seguente: 'la verità è ciò che mi va di dire'. 'Bene, mi va di dire questo e voglio che anche a te vada di dire questo, e così continuerò a dirlo finché tu non sarai d'accordo con me'. Dov'è la contraddizione? Qualsiasi cosa si dica della verità, è questo il tipo di verità che il dire porta con sé. Il *temperamento* che il dire può generare è cioè una questione extra-logica; può sicuramente essere più irruento in un assolutista piuttosto che in un uma-

nista, ma non è necessario che sia così anche in un qualsiasi altro assolutista. Anzi, un umanista che possieda uno spirito entusiastico, accetterebbe di girare mari e terre per procurarsi anche solo un seguace.

'Ma come si *può* essere entusiasti di una visione delle cose che tu sai essere in parte creata da te e che può dunque essere soggetta a errore un minuto dopo? Com'è possibile mantenere un'eroica devozione per questo ideale di verità sotto queste meschine condizioni?' È solo un'altra di quelle obiezioni con cui gli anti-umanisti mostrano la loro debole comprensione della questione. Se essi seguissero semplicemente il metodo pragmatico, e si chiedessero 'cosa si conosce *come* la verità?' o 'cosa comporta la sua esistenza in termini di vantaggi concreti?', vedrebbero che essa è la quintessenza [*Inbegriff*] di quasi tutto ciò che ha valore nelle nostre vite.

La verità è l'opposto di ciò che è instabile, di ciò che è deludente dal punto di vista pratico, di ciò che è inutile, menzognero e inaffidabile, di ciò che è non verificabile e non confermato, di ciò che è incoerente e contraddittorio, di ciò che è artificiale ed eccentrico, di ciò che è irreale nel senso di privo di valore pratico. Ecco ottime ragioni pragmatiche per le quali dovremmo rivolgerci alla verità – la verità, infatti, ci salva da un mondo fatto in quel modo. Non sorprende dunque che il suo nome risvegli un sentimento di lealtà! Ed è ancor meno sorprendente che il paradiso provvisorio che produce la credenza dello sciocco appaia spregevole se confrontato con la sua semplice ricerca! Se gli assolutisti rifiutano l'umanismo ritenendolo falso, è perché il complesso dei loro bisogni mentali è già indirizzato a una differente visione della realtà, al cui confronto il mondo umanistico non sembra che il capriccio di un gruppetto di giovani irresponsabili. La massa delle loro appercezioni soggettive, infatti, parla in nome delle nature eterne e per questo essi rifiutano il nostro umanismo nella modalità in cui lo intendono. Esattamente allo stesso modo in cui noi umanisti condanniamo tutti i sistemi di filosofia che si presentano nobili, chiari, fissi, eterni, razionali e simili a templi: tali sistemi contraddicono il *temperamento drammatico* della natura, secondo la modalità in cui le nostre relazioni e le nostre abitudini di pensiero ci hanno finora portato a concepirla. Appaiono stranamente artificiosi anche quando non si presentano in maniera estremamente formale o professionale:

allontanandoci da essi, ci rivolgiamo alla terra aperta e sconfinata della verità – è così che noi la riteniamo – con altrettanta buona coscienza di quella che muove i razionalisti quando si allontanano dalla nostra terra selvaggia per ritirarsi nelle loro pulite e ordinate dimore intellettuali[66].

Quanto detto è sicuramente sufficiente per dimostrare che gli umanisti non ignorano il carattere di oggettività e di indipendenza della verità. Lasciate che ora mi rivolga a ciò che i loro avversari intendono quando dicono che i nostri pensieri per essere veri devono 'corrispondere'.

La nozione comune di corrispondenza è quella secondo cui i pensieri devono *copiare* la realtà – *cognitio fit per assimilationem cogniti et cognoscentis*. La filosofia, senza essersi mai occupata seriamente della questione, sembra aver istintivamente accettato questa idea: le proposizioni sono ritenute vere se copiano il pensiero eterno; i termini sono ritenuti veri se copiano realtà extra-mentali. Inoltre, credo che la teoria della copia

66. Non posso astenermi dal citare, come esempio del contrasto tra l'indole umanista e quella razionalista in un ambito distante dalla filosofia, queste osservazioni sull''affare Dreyfus', scritte da uno che sicuramente non ha mai sentito parlare di umanismo o pragmatismo: «autant que la Révolution, l''Affaire' est désormais une de nos 'origines'. Si elle n'a pas fait ouvrir le gouffre, c'est elle du moins qui a rendu patente et visible le long travail souterrain qui, silencieusement, avait preparé la séparation entre nos deux camps d'aujourd'hui, pour carter enfin, d'un coup soudain, *la France des traditionalistes (poseurs de principes, chercheurs d'unité, constructeurs de systèmes à priori) et la France éprise du fait positif et de libre examen*; – la France révolutionnaire et romantique si l'on veut, celle qui met très haut l'individu, qui ne veut pas qu'un juste périsse, fût-ce pour sauver la nation, et qui cherche la vérité dans toutes ses parties aussi bien que dans une vue d'ensemble. [...] Duclaux ne pouvait pas concevoir qu'on préférât quelque chose à la vérité. Mais il voyait autour de lui de fort honnêtes gens qui, mettant en balance la vie d'un homme et la raison d'État, lui avouaient de quel poids léger ils jugeaient une simple existence individuelle, pour innocente qu'elle fût. *C'etaient des classiques, des gens à qui l'ensemble seul importe*». Cfr. *La Vie de Émile Duclaux*, par Mme. Em. D. Laval, 1906, pp. 243, 247-248 [N.d.A.]. James allude probabilmente ad espressioni usate dal suo collega (e rivale) Hugo Münsterberg, che proprio in quegli anni stava raccogliendo fondi per la creazione di una 'dimora', 'spaziosa', 'nobile' ed elegante dove i filosofi di Harvard potessero condurre le loro attività. James era stato contrario al progetto fin dall'inizio, non vedendo la necessità di un edificio separato per i filosofi nel campus di Harvard. Si vedano H. Münsterberg, *Emerson Hall*, «Harvard Psychological Studies», 2, 1906, pp. 2-39 e *William James a Hugo Münsterberg*, 11 aprile 1901, in J.J. McDermott, I.K. Skrupskelis, E.M. Berkeley (eds.), *The Correspondence of William James*, vol. 9, University of Virginia Press, Charlottesville 2001, p. 564.

[*copy-theory*] abbia animato implicitamente la maggior parte delle critiche che sono state avanzate contro l'umanismo.

Eppure non è evidente a priori che l'unica attività della nostra mente nei confronti della realtà debba consistere nel copiarla. Ad esempio, provi il lettore a supporre che egli sia per un certo periodo l'unica realtà presente nell'universo e di ricevere successivamente la notizia che è stato creato un altro essere che lo conoscerà in maniera veritiera. Come egli si rappresenterà questa conoscenza? Cosa spererà che essa sia? Dubito fortemente che la immaginerebbe come un semplice copiare; infatti, di quale utilità sarebbe per lui pensare che esiste una seconda versione di se stesso nella mente del nuovo venuto? Sarebbe come sprecare un'opportunità. Invece, molto probabilmente egli spererebbe in qualcosa di assolutamente nuovo; e se concepisse la conoscenza in termini umanistici, dovrebbe dire: '*il nuovo venuto deve considerare la mia presenza reagendo nei suoi riguardi in maniera tale da procurare un vantaggio per entrambi*. Se il copiare è condizione perché questo accada, allora che sia il copiare, altrimenti no'. In ogni caso l'essenziale non sta mai nel copiare ma nell'arricchimento del mondo precedente.

L'altro giorno ho letto in un libro del professor Eucken una frase che sembra qui pertinente: '*Die Erhöhung des vorgefundenen Daseins*'[67]. Perché la missione del pensiero non può essere quella di crescere ed elevarsi piuttosto che di imitare e duplicare l'esistenza? Nessuno che abbia letto Lotze può aver dimenticato la sua sorprendente critica al modo comune di intendere le qualità secondarie della materia, quando le taccia come 'illusorie' per il fatto che non copiano nulla della cosa[68]. La nozione di un mondo completo in se stesso, davanti a cui il pensiero si pone come uno specchio passivo che non aggiunge nulla ai fatti, è secondo Lotze irrazionale. È invece il pensiero la parte più importante del fatto e tutto il compito del mondo materiale, pre-esistente e incompleto, consiste semplicemente nell'indurre il pensiero a dare il suo apporto ben più prezioso.

67. Rudolf Christoph Eucken (1846-1926), filosofo tedesco. Eucken incoraggiò i suoi contemporanei a coltivare una vita spirituale.

68. Rudolf Hermann Lotze (1817-1881), filosofo tedesco. Sui rapporti tra James e Lotze si veda O.F. KRAUSHAAR, *Lotze's Influence on the Psychology of William James*, «Psychological Review», 43, 1936, pp. 235-257 e S. FRANZESE, *L'uomo indeterminato. Saggio su William James*, D'Anselmi, Roma 2000.

Per quanto possiamo saperne prima, 'conoscere' è il solo modo che abbiamo per intrattenere relazioni proficue con la realtà – e questo sia che il copiare costituisca una di queste relazioni oppure no.

Si comprende facilmente qual è il tipo di conoscenza che ha dato vita alla teoria della copia. Quando si ha a che fare con i fenomeni naturali la cosa più importante è la nostra capacità di predire. In questa capacità, secondo un autore come Spencer, giace l'intero significato dell'intelligenza[69]. Quando con la sua 'legge dell'intelligenza' Spencer afferma che le relazioni interne ed esterne devono 'corrispondere' tra loro, intende dire che la distribuzione dei termini nel nostro schema temporale e spaziale interno deve copiare esattamente la distribuzione reale dei termini nel tempo e nello spazio. In teoria, però, i termini mentali non hanno bisogno di corrispondere ai termini reali, nel senso che non è necessario che li copino uno per uno, dal momento che, se fossero copiati soltanto i loro luoghi e i loro momenti reali, basterebbe avere i termini simbolici mentali perché si crei una qualche corrispondenza. Tuttavia, nella vita comune i termini mentali sono immagini e quelli reali sono sensazioni, e le immagini copiano così spesso le sensazioni che facilmente riteniamo il copiare i termini, così come il copiare le relazioni, il significato più naturale della nostra conoscenza. Eppure anche di questa comune verità descrittiva, molto può essere espresso in termini simbolici. Se cioè i nostri simboli *si adattano* perfettamente al mondo, nel senso che rispondono correttamente alle nostre attese, possono essere persino migliori delle copie di esso.

69. Herbert Spencer (1820-1903), psicologo, sociologo, e filosofo inglese. James si riferisce al capitolo "The Law of Intelligence" nel primo volume di *The Principles of Psychology* di Spencer. James incontrò Spencer a Londra nel 1880. In una lettera a sua moglie, James, che era agli inizi della sua carriera, descrisse la sua conversazione con Spencer come 'banale', notando che a Spencer piaceva indulgere in pettegolezzi: cfr. *William James a Alice James Gibbens*, 10 luglio 1880, in *The Correspondence of William James* cit., vol. 5, 1997, p. 11. Quando Spencer morì, James pubblicò un obituario, *Herbert Spencer Dead* (1903), poi ristampato in W. JAMES, *Essays in Philosophy*, in *The Works of William James* cit., vol. 5, 1978, pp. 96-101.

Risulta evidente come la descrizione pragmatica di tutto l'iter della conoscenza fenomenica sia accurata. In questa prospettiva la verità è una relazione, non tra le nostre idee e alcune realtà non umane, ma fra le parti concettuali della nostra esperienza e le sue parti sensibili. Sono dunque veri quei pensieri che ci guidano verso *interazioni proficue* con i particolari sensibili quando ci imbattiamo in essi, sia che essi li copino oppure no.

A causa della frequenza con cui il copiare entra nell'ambito della conoscenza dei fatti fenomenici, questa attività è stata considerata come l'essenza della verità anche nelle questioni più strettamente razionali. La geometria e la logica, ad esempio, dovevano copiare i pensieri archetipici nella mente del Creatore. In queste sfere astratte, tuttavia, non c'è bisogno di assumere archetipi: la mente è libera di ritagliare così tante figure dallo spazio, di fare così tante collezioni numeriche, di dare forma a così tante classi e serie e analizzare e comparare tutte queste cose in maniera così continua, che la sovrabbondanza di idee che possiamo ricavare ci fa dubitare di una preesistenza 'oggettiva' dei loro modelli. È del tutto errato ipotizzare un Dio il cui pensiero abbia benedetto le coordinate rettangolari ma non quelle polari, o la notazione di Jevons[70] ma non quella di Boole[71]. E se, d'altra parte, supponiamo che Dio abbia pensato in anticipo ogni *possibile* volo della fantasia umana, la sua mente diviene per noi molto simile a un idolo indù con tre teste, otto braccia e sei petti, cioè troppo complicata e ridondante perché si possa pretendere di copiarla, cosicché la stessa idea del copiare viene abbandonata da queste scienze. Gli oggetti delle scienze saranno invece compresi molto meglio se li si riterrà creati dagli uomini man mano che essi li concepiscono.

Se triangoli, quadrati, radici quadrate, classi, ecc. non fossero altro che 'artefatti' umani improvvisati, e si domandasse come le loro proprietà e relazioni possano essere ritenute 'eterne', la risposta dell'umanista sarebbe semplice. Se i triangoli e le classi sono nostri prodotti, li possiamo considerare

70. William Stanley Jevons (1835-1882), logico ed economista inglese.
71. George Boole (1815-1864), matematico inglese.

come invarianti. Possiamo, ad esempio, renderli 'eterni' decretando esplicitamente che *sulle cose che intendiamo* il tempo non produrrà alcuna alterazione, che esse sono così intenzionalmente, e che possono essere ricavati in maniera intenzionale e forse fittizia da ogni associato o condizione reale corruttibile. Tuttavia le relazioni tra oggetti invarianti saranno esse stesse invarianti: esse, infatti, non possono essere accadimenti perché per ipotesi non può accadere niente agli oggetti. Ho tentato di mostrare nell'ultimo capitolo dei miei *Principi di Psicologia*[72] come non possano che essere relazioni di comparazione ma nessuno finora sembra aver notato il mio suggerimento, ed io non conosco abbastanza lo sviluppo della matematica per essere sicuro della mia posizione. Eppure se fosse corretta risolverebbe perfettamente la difficoltà. Le relazioni di comparazione sono, infatti, verificabili in maniera diretta. Non appena gli oggetti mentali sono comparati mentalmente, essi sono anche percepiti come simili o dissimili; se sono percepiti una volta come identici, oppure una volta come diversi, allora saranno sempre tali, sotto queste leggi eterne: che è come dire che le verità concernenti questi prodotti umani sono necessarie ed eterne. Possiamo, infatti, cambiare le nostre conclusioni solo se prima cambiamo i nostri dati.

L'intero edificio delle scienze cosiddette *a priori* può essere trattato allo stesso modo come un prodotto umano. Come ci ha fatto notare Locke molto tempo fa, queste scienze non hanno una connessione immediata con i fatti. Solo *se* un fatto può essere umanizzato, cioè identificato con qualcuno di questi oggetti ideali, ciò che è vero degli oggetti può essere vero anche dei fatti. E infatti la verità stessa non era originariamente una copia di niente ma soltanto una relazione che si riteneva sussistere tra due oggetti mentali artificiali[73].

Possiamo ora dare un'occhiata ad alcuni tipi particolari di conoscenza, per vedere se la descrizione umanistica vi si adatti. Non c'è bisogno di soffermarsi ancora sulla matematica e sulla logica, né di ritornare a lungo sulla conoscenza descritti-

72. Vol. II, pp. 641 sgg. [N.d.A.]. James allude al capitolo 28 del vol. 2, intitolato "Necessary Truths and the Effects of Experience".
73. Oggetti mentali che sono realtà all'interno del mondo mentale [N.d.A.].

va del corso della natura. Come abbiamo visto essa implica l'anticipazione la quale, sebbene *possa* significare copiare, deve necessariamente significare poco più che 'stare pronti' in anticipo. Ma la maggior parte delle nostre relazioni pratiche con oggetti distanti e futuri sono soltanto potenziali e remote: in nessun modo, ad esempio, possiamo prepararci all'arresto della rivoluzione terrestre causata da un arresto delle maree e anche con il passato, che crediamo di conoscere perfettamente, non abbiamo alcuna relazione pratica. Tuttavia, anche se gli interessi strettamente pratici sono stati il punto di partenza originario per la nostra ricerca delle descrizioni vere dei fenomeni, è evidente che sia cresciuto in noi un interesse intrinseco verso la semplice funzione descrittiva: desideriamo descrizioni vere sia che portino in aggiunta un profitto oppure no. La funzione primitiva ha ampliato le sue pretese per mero esercizio. Questa curiosità teoretica sembra essere proprio l'umana *differentia* e l'umanismo ne riconosce l'importanza fondamentale. L'idea vera non è solo l'idea che ci prepara a una percezione attuale, ma anche l'idea che può prepararci a una percezione meramente possibile; o quella che, se pronunciata, suggerirebbe ad altri percezioni possibili o attuali che colui che parla non può condividere. L'*insieme* delle percezioni, pensato in questo modo come attuale o possibile, compone un sistema che è certamente vantaggioso trasformare in una forma stabile e coerente; ed è così che la nozione di esistenza permanente, appartenente al senso comune, viene usata ovunque con successo.

Le cose permanenti, che agiscono al di fuori di colui che pensa, spiegano non solo le sue percezioni attuali, passate e future, ma anche le sue percezioni possibili, nonchè quelle di qualsiasi altro. Per questo esse appagano il nostro bisogno teoretico in maniera straordinaria. Attraverso di esse noi passiamo dal nostro presente immediato a ciò che è estraneo e potenziale, per poi tornare di nuovo nel futuro attuale, fornendo con una causa singola una spiegazione a innumerevoli particolari. Proprio come in alcune panoramiche circolari il particolare di un terreno, di un manto d'erba, di alcuni cespugli e di un cannone mal ridotto è inserito in un'immagine su tela che raffigura il cielo, la terra e una battaglia che infuria, in maniera così abile che uno spettatore non riesce a individuare il punto di separazione tra questi particolari e l'immagine intera; allo stesso modo gli oggetti concettuali aggiunti alla nostra realtà percettiva presente si fondono con essa nell'universo complessivo della nostra credenza. A dispetto di tutta la critica berkeleyana, noi non dubitiamo che tali oggetti siano reali. Anche se facessimo ora la scoperta di uno di essi, non esiteremmo a dire non solo che *è* ma che *era* lì se, così dicendo, il passato sembra connettersi in maniera più coerente con ciò che esperiamo come presente. Questa è la verità storica. Noi crediamo che Mosè abbia scritto il Pentateuco perché se non l'ha fatto tutte le nostre abitudini religiose dovrebbero disfarsi. Giulio Cesare era reale, altrimenti non possiamo più dare retta alla storia. I trilobiti erano vivi un tempo, altrimenti tutto il nostro pensiero circa gli strati geologici è perso. Il radio, scoperto solo ieri, deve essere sempre esistito altrimenti non si comprenderebbe la sua analogia con gli altri elementi naturali che sono permanenti. In tutto questo c'è soltanto una porzione delle nostre credenze che reagisce su un'altra in maniera tale da fornire il più soddisfacente stato mentale totale. Diciamo che questo stato mentale vede la verità e che noi crediamo al contenuto dei suoi verdetti.

Ovviamente, se considerate la soddisfazione in termini molto concreti, come qualcosa che provate ora, e considerate invece la verità in termini molto astratti, come qualcosa di verificabile a lungo andare, allora non potrete equiparare le due, per il semplice fatto che, come è noto, la soddisfazione temporanea è spesso falsa. Tuttavia, in ogni momento concreto la verità è per ciascun uomo ciò che egli 'ha pensato' [*troweth*] in quel preciso momento col massimo di soddisfazione per se stesso; per questo, la verità astratta, la verità verificata a lungo andare, e la soddisfazione astratta, la soddisfazione nella lunga durata, coincidono. Se, in breve, paragoniamo il concreto con il concreto e l'astratto con l'astratto, vero e soddisfacente significano la stessa cosa. Sospetto che sia una certa confusione in merito alle questioni qui trattate a rendere il pubblico filosofico tanto impenetrabile alle tesi dell'umanismo.

Il fatto fondamentale della nostra esperienza è che essa è un processo in continuo cambiamento. La verità è sempre per il pensatore un campo oggettivo di cui egli è il critico, un campo che in ogni momento si amplia, subendo alterazioni o rimanendo immutato, come l'area visibile attorno a un uomo

che cammina nella nebbia, o come ciò che George Eliot[74] chiama 'il muro d'oscurità visto dagli occhi di piccoli pesci che penetrano un lembo del vasto oceano'. Il critico vede sia la verità del pensatore sia la sua stessa verità, e quindi le confronta per verificarle o confutarle. Il *suo* campo visivo è la realtà indipendente, a cui il pensiero di chiunque pensi deve corrispondere. Ma il critico stesso non è che un pensatore; e, quindi, se l'intera esperienza dovesse terminare in quell'istante, non ci sarebbe alcuna realtà indipendente conosciuta con cui poter paragonare il *suo* pensiero.

Ciò che è immediato nell'esperienza si trova sempre provvisoriamente in una situazione simile. Al momento, per esempio, l'umanismo che cerco così fortemente di difendere è dal mio punto di vista la verità più completa finora ottenuta. Ma per il fatto stesso che ogni esperienza è un processo, nessun punto di vista può mai essere considerato *l'ultimo*. Ogni punto di vista è sempre parziale e sbilanciato e soprattutto responsabile dei punti di vista successivi. Per questo, occupando voi, nella vostra persona, alcuni di questi punti di vista successivi, e credendo nella realtà di altri, non potrete pensare che il mio punto di vista affermi la verità positiva, la verità atemporale, quella che conta, a meno che i vostri stessi punti di vista non verifichino o confermino ciò che il mio punto di vista afferma.

Voi generalizzate questa concezione dicendo che ogni opinione, per quanto soddisfacente, può ritenersi vera in senso positivo e assoluto solo nella misura in cui si accorda con uno standard esistente al di là di se stessa; ma se poi dimenticate che questo standard si sviluppa in maniera continua ed endogena nel tessuto delle singole esperienze, rischiate di proseguire incautamente dicendo che ciò che riguarda ciascuna esperienza, riguarda anche l'esperienza nel suo complesso, e che quest'ultima deve la sua verità alla corrispondenza con realtà assolute esistenti al di là di essa. Questa è chiaramente la posizione popolare e tradizionale. Dal fatto che le esperienze finite debbano fornirsi supporto a vicenda i filosofi passano alla considerazione che anche l'esperienza in generale necessiti di un supporto assoluto. Il rifiuto dell'umanismo

74. Pseudonimo per Mary Anne Evans (1819-1880), scrittrice inglese.

di ammettere una tale concezione è forse la radice di molta avversione nei suoi confronti.

Ma questa non è ancora la vecchia storia del globo, dell'elefante e della tartaruga? Non è forse necessario che da ultimo qualcosa si sostenga da sé? L'umanismo è disposto ad ammettere che l'esperienza finita si auto-sostenga, cioè che da qualche parte l'essere debba fronteggiare direttamente il non-essere. Perché l'avanzare dell'esperienza, con le soddisfazioni e insoddisfazioni che essa porta con sé, non può attraversare l'oscurità del non-essere così come la luna fende l'abisso ceruleo del cielo? Perché il mondo dovrebbe essere assolutamente statico e finito? Perché, infine, visto che la realtà cresce effettivamente, non dovrebbe crescere proprio all'interno delle determinazioni createsi qui ed ora?

Di fatto sembra che la realtà cresca proprio grazie alle nostre determinazioni mentali, che non sono mai di per se stesse 'vere'. Si prenda ad esempio la costellazione dell''Orsa Maggiore' (o 'Grande Carro'): noi designiamo la costellazione con questi nomi, contiamo le stelle e diciamo che sono sette; siamo sicuri che erano sette anche prima che fossero contate, e che c'era sempre stata una certa somiglianza con un animale dalla lunga coda (o dal lungo collo?), che qualcuno l'abbia notata oppure no.

Ma cosa sta a significare una tale proiezione nel passato dei nostri modi di pensare recenti? Forse che una mente 'assoluta' aveva contato le stelle, le aveva raggruppate e scorto in esse una somiglianza con un'orsa, istituendo un così sciocco paragone? Ciò significherebbe quindi che le stelle erano precisamente sette ed esattamente somiglianti a un'orsa prima che qualsiasi essere umano le avesse mai viste? È certo che niente nella verità delle nostre attribuzioni ci porta a pensare qualcosa del genere. Quelle stelle erano soltanto implicitamente o virtualmente ciò che noi ora definiamo così, e siamo noi uomini ad averle per primi spiegate e rese 'reali'. Un fatto preesiste virtualmente quando sono presenti tutte le condizioni della sua realizzazione tranne una. In questo caso la condizione mancante è l'atto della mente che conta e che confronta; ma, una volta prese in considerazione, sono le stelle stesse a dettare il risultato. Il contare non modifica in nessun modo la loro natura precedente e, dato che sono ciò che sono e si tro-

vano dove sono, il risultato di quel conteggio non può essere diverso. Dal quel momento in poi il conteggio si potrà *sempre* ripetere e il numero sette non potrà *mai* essere messo in questione, *se solo la questione è già sorta una volta*.

Ci troviamo a questo punto di fronte a un quasi-paradosso. Indubbiamente il contare aggiunge qualcosa che non c'era prima e tuttavia quel qualcosa è *sempre stato vero*. In un certo senso lo si crea e in un altro lo si *trova*. Nel momento in cui ci si trova a farlo, bisogna considerare il conto come già vero. Gli attributi assegnati alle stelle devono, pertanto, essere sempre stati veri e tuttavia sono vere e proprie aggiunte che il nostro intelletto apporta al mondo dei fatti. Non soltanto aggiunte in termini di coscienza ma anche aggiunte di 'contenuto'. Tali attributi, infatti, non copiano nulla di preesistente, e tuttavia si accordano con ciò che preesiste, vi si adattano, lo ampliano, lo mettono in relazione a un 'carro', a una costellazione e a cose simili, e in questo modo lo costruiscono. Mi sembra che l'umanismo sia l'unica teoria che porti la questione nella giusta direzione, perché questo caso vale come esempio per altri innumerevoli casi analoghi; e in tutti questi casi, per quanto possa sembrare strano, si può dire che il nostro giudizio agisca retroattivamente e arricchisca il passato.

I nostri giudizi mutano, inoltre, il carattere della realtà *futura* attraverso le azioni che determinano. Se si tratta di atti che esprimono una fiducia[75] – fiducia, ad esempio, che un uomo sia onesto, che la nostra salute sia buona, o che possiamo fare uno sforzo con successo – e che quindi possono precedere il rivelarsi vere delle cose su cui si ha fiducia, il professor Taylor dice[76] che la nostra fiducia è comunque *falsa ogniqualvolta precede l'azione*; e mi sembra di ricordare che egli abbia eliminato qualcosa come la fede nella perfezione dell'universo trattandola come 'una bugia nell'anima' – sebbene abbia

75. Per la tesi secondo cui azioni basate su certe credenze possono contribuire a modificare la realtà e a rendere le credenze vere si vedano W. James, *Quelques considérations sur la méthode subjective* (1878), ristampato in Id., *Essays in Philosophy* cit., pp. 23-31 e Id., *The Will to Believe* (1896), in *The Works of William James* cit., vol. 6, 1979, pp. 13-33.

76. Lo afferma in un articolo in cui critica il pragmatismo, secondo il suo modo di intenderlo, apparso nel «McGill University Quarterly», maggio (1904), Montreal [N.d.A.].

reso più perfetto il contributo di chi esercita una tale fede. Ma il pathos di questa espressione non ci deve rendere ciechi di fronte alla reale difficoltà dei fatti; dubito, infatti, che il professor Taylor possa essere incline nella vita concreta a trattare coloro che si fidano come se fossero dei bugiardi. In essa il futuro e il presente si mischiano realmente, al punto che si può sempre sfuggire alla menzogna usando forme ipotetiche. Ma l'atteggiamento di Taylor suggerisce delle possibilità che sarebbero così assurde nella vita concreta che mi sembrano, piuttosto, perfettamente adatte a illustrare quanto possa diventare contraddittoria la concezione di una verità che si limiti semplicemente a registrare una realtà statica. Se la guardate freddamente, la verità teoretica, quella che deriverebbe da un copiare passivo, cercata nel solo interesse di copiare – non perché copiare *sia utile per qualcosa*, ma perché copiare deve semplicemente [*schlechthin*] essere – sembra un ideale quasi irrazionale. Perché, infatti, l'universo, già di per sé esistente, dovrebbe esistere anche in copie? Come *può* essere copiato nella solidità della sua pienezza oggettiva? E quand'anche fosse possibile, per quale ragione si dovrebbe farlo? 'Persino i capelli del vostro capo sono contati'. Senza dubbio, virtualmente, lo sono; ma perché, se prendiamo la proposizione in un senso assoluto, il numero dei capelli *deve* essere effettivamente copiato e conosciuto? Sicuramente conoscere è soltanto un modo di interagire con la realtà e di aggiungersi ai suoi effetti.

A questo punto, però, il nostro avversario ci chiederà: 'ma a parte i vantaggi secondari che può produrre, la conoscenza della verità non possiede forse un valore sostanziale suo proprio? E se ammettete la possibilità che esistano soddisfazioni teoretiche, queste non sostituiranno le soddisfazioni secondarie mandando il pragmatismo in rovina?'.

La forza distruttiva di queste domande svanisce non appena usiamo le parole in maniera concreta e non in astratto, e domandiamo da buoni pragmatisti cosa si debba intendere per bisogni teoretici e in cosa consista la soddisfazione intellettuale.

Tali bisogni non sono forse una questione di *coerenza* – e certamente *non* di coerenza tra una realtà assoluta e le sue copie mentali, quanto piuttosto di una coerenza attualmente avvertita tra i giudizi, gli oggetti e le abitudini a certe reazioni nel mondo esperibile della mente? E questo nostro biso-

gno di coerenza, e il piacere che in essa ritroviamo, non sono forse entrambi concepibili come conseguenze naturali del fatto che siamo esseri che sviluppano *abitudini* mentali – essendo l'abitudine utile all'adattamento in un ambiente dove gli stessi oggetti, o gli stessi tipi di oggetti, ricorrono seguendo una 'legge'? Ma se le cose stanno così, ciò significa che abbiamo ricevuto prima i vantaggi secondari dell'abitudine e che la vita teoretica è cresciuta in un secondo momento come supporto a essi. E sembra proprio che le cose stiano in questi termini. All'origine della vita, infatti, una qualche percezione può anche essere stata 'vera', ammesso che sia lecito usare questo termine; in seguito le nostre reazioni, che si andavano man mano organizzando, diventavano 'vere' ogni volta che si dimostravano in grado di soddisfare un'aspettativa, altrimenti divenivano 'false' o 'sbagliate'. Dato che la stessa classe di oggetti ha bisogno dello stesso tipo di reazione, l'impulso a reagire in maniera coerente si è progressivamente stabilizzato, al punto che si è cominciata ad avvertire una delusione tutte le volte che i risultati frustravano le aspettative. Qui c'è plausibilmente il germe di tutte le nostre più alte forme di coerenza. Se un oggetto provoca oggi una delle reazioni che è abitualmente provocata da una classe di oggetti opposti, la nostra macchina mentale si rifiuta di funzionare agevolmente. La situazione, dunque, è insoddisfacente dal punto di vista intellettuale.

La verità teoretica cade così *nella* mente ed è l'accordo tra alcuni dei suoi processi e oggetti con altri processi e oggetti: l''accordo' consiste qui in relazioni ben definibili. Fino a che la soddisfazione di sentire un tale accordo ci viene negata, qualsiasi vantaggio secondario derivi da ciò in cui crediamo non è che polvere sulla bilancia – posto che siamo altamente organizzati dal punto di vista intellettuale, come la maggior parte di noi non è.

L'accordo che soddisfa la maggior parte degli uomini e delle donne è semplicemente l'assenza di un contrasto violento tra i loro pensieri e proposizioni abituali e la sfera limitata delle percezioni sensibili in cui si svolgono le loro vite. La verità teoretica che la maggior parte di noi pensa di 'dover' ottenere è allora il possesso di un insieme di predicati che non contraddicano esplicitamente i loro soggetti. E il più delle volte noi preserviamo questa verità escludendo gli altri predicati e gli altri soggetti.

Per alcuni uomini la teoria è una passione, così come la musica lo è per altri. La coerenza interna è da loro ricercata ben oltre la linea dei vantaggi secondari. Questi uomini, infatti, sistematizzano, classificano, schematizzano, fanno tavole sinottiche e inventano oggetti ideali per puro amore dell'unità[77]. Accade però spesso che alcuni risultati, che per colui che li ha ottenuti 'ardono di verità', sembrano invece pateticamente personali e artificiali agli occhi degli altri; che è come dire che il puro criterio teoretico della verità ci può piantare in asso tanto facilmente come qualsiasi altro criterio, e che gli assolutisti, a causa di tutte le loro pretese, sono nella vita concreta 'sulla stessa barca' degli uomini che loro attaccano.

Sono ben consapevole che questo articolo è stato estremamente disordinato. Ma si tratta di una materia da indagare induttivamente, e non abbiamo ancora a disposizione una logica ferrea. Il mio più grande ostacolo è l'assenza di un'alternativa sostenuta in maniera ben definita da parte dei miei avversari. Può essere di ulteriore chiarimento ricapitolare i punti principali dell'umanismo:

1. Un'esperienza, percettiva o concettuale, deve conformarsi alla realtà per essere vera.
2. Con 'realtà' l'umanismo non intende niente di più che altre esperienze concettuali o percettive con cui una data esperienza può trovarsi effettivamente mescolata[78].

77. Secondo James il caso paradigmatico di passione per l'unità era rappresentato da Hugo Münsterberg, che nel 1904 organizzò, in qualità di vicepresidente, un congresso internazionale interamente dedicato a promuovere l'unità della conoscenza: il Congresso delle arti e delle scienze (The International Congress of Arts and Sciences), che si svolse a St. Louis nel settembre 1904, un mese prima della pubblicazione dell'articolo di James *Humanism and Truth*, (poi ripubblicato nel presente volume). Münsterberg amava produrre tavole sinottiche: si veda ad esempio la sua mappa delle scienze, pubblicata in appendice all'articolo *The Position of Psychology in the System of Knowledge*, «Harvard Psychological Studies», 1, 1903. James descrisse il progetto di Münsterberg per il congresso di St. Louis come «un caso impazzito di amore puro per la schematizzazione» (*William James a James Ward*, 31 luglio 1904, in *The Correspondence of William James* cit., vol. 10, 2002, p. 441) e il pensiero di Münsterberg come 'artificioso' (si veda, ad esempio, *Notes for Philosophy 20x*, in W. JAMES, *Manuscript Lectures* cit., p. 26.

78. Con ciò si intende semplicemente escludere una 'realtà inconoscibile' di cui non si possa dare alcuna descrizione sia in termini percettivi che concettuali. È inclusa, invece, di sicuro tutta la realtà empirica indipendente dal soggetto conoscente. Per questo il pragmatismo è realista in epistemologia [N.d.A.].

3. Con 'conformare' l'umanismo intende il tener conto in modo tale da guadagnare un risultato soddisfacente dal punto di vista intellettuale e pratico.

4. 'Tener conto' ed essere 'soddisfacente' sono espressioni che non ammettono una definizione perché sono tantissime le vie attraverso le quali è possibile ottenere questi requisiti.

5. In generale e in via approssimativa, noi teniamo conto di una realtà *preservandola* quanto più possibile immutata. Ma per essere soddisfacente essa non deve contraddire altre realtà che pure rivendicano di essere preservate. Tutto ciò che si può dire in anticipo è che dobbiamo preservare quanta più esperienza possiamo e portare al minimo la contraddizione con ciò che preserviamo.

6. La verità che l'esperienza che si conforma incarna può essere un'aggiunta positiva a una realtà preesistente alla quale i giudizi devono successivamente conformarsi. Tuttavia, almeno virtualmente, essa può, in precedenza, essere stata vera. Pragmaticamente, invece, verità attuale e verità virtuale indicano la stessa cosa, cioè la possibilità di una sola risposta *una volta sollevatasi la questione*.

IV
LA RELAZIONE TRA CONOSCENTE E CONOSCIUTO[79]

In tutta la storia della filosofia il soggetto e l'oggetto sono stati trattati come due entità assolutamente discontinue: la presenza del secondo al primo, o l''apprensione' del secondo da parte del primo, ha assunto di conseguenza un carattere paradossale per la cui risoluzione si è dovuta inventare ogni sorta di teoria.

Le teorie rappresentative colmano quel divario con una 'rappresentazione', un''immagine' o un 'contenuto mentale', che fa da intermediario; le teorie del senso comune, invece, lasciano il divario intatto, dichiarando che la nostra mente è capace di superarlo con un salto che le permette di auto-trascendersi; infine, le teorie trascendentaliste trovano che sia impossibile per soggetti conoscenti finiti superarlo e chiamano in causa un assoluto per compiere il salto. Invece, proprio nel cuore dell'esperienza finita si dà nella sua pienezza ogni congiunzione necessaria perché quella relazione sia intelligibile. Il conoscente e il conosciuto sono o:

1) il medesimo identico pezzo di esperienza preso due volte in contesti diversi; oppure sono:

2) due porzioni di esperienza *attuale* che appartengono allo stesso soggetto e hanno tra loro legami ben definiti di esperienza congiuntiva di transizione; o infine:

79. Estratto da *A World of Pure Experience*, «Journal of Philosophy, etc.», 29 settembre 1904 [N.d.A.].

3) il conosciuto è un'esperienza *possibile*, o di quel soggetto o di un altro, al quale *condurrebbero* le suddette transizioni congiuntive, se sufficientemente prolungate.

Se dovessimo discutere tutti i modi in cui un'esperienza funziona come il conoscente di un'altra esperienza, non rientreremmo nei limiti di questo saggio. Ho trattato il primo tipo di conoscenza, quella chiamata percezione, in un articolo per il «Journal of Philosophy» (1 settembre, 1904) intitolato *Esiste la coscienza?*: la percezione è quel tipo di conoscenza in cui la mente gode della 'conoscenza diretta' [*direct acquaintance*] di un oggetto presente[80]. Negli altri tipi, invece, la mente ha 'conoscenza-di' un oggetto non immediatamente presente[81]. Il terzo tipo, comunque, può sempre essere ridotto formalmente e ipoteticamente al secondo, cosicché una breve descrizione di quest'ultimo permetterà al lettore di cogliere sufficientemente il mio punto di vista e di capire quali possano essere i significati effettivi della misteriosa relazione cognitiva.

Supponiamo che io sia seduto qui nella mia biblioteca a Cambridge, a dieci minuti di cammino dalla Memorial Hall e che stia appunto pensando ad essa: la mia mente può avere di fronte a sé soltanto il nome, un'immagine chiara oppure un'immagine sbiadita della Hall, eppure differenze intrinseche a un'immagine di questo tipo non comportano alcuna differenza nella sua funzione cognitiva. Al contrario, sono certi fenomeni *estrinseci*, speciali esperienze di congiunzione, a conferire all'immagine, qualunque cosa essa sia, la sua funzione di conoscenza.

Se per esempio mi chiedeste a quale Hall mi riferisco con la mia immagine e io non fossi in grado di dirvi nulla, se non riuscissi a indicarvi o condurvi verso l'Harvard Delta, o se, condotto lì da voi, non fossi certo che la Hall che vedo sia proprio quella che avevo in mente, potreste allora a ragione negare che mi stessi 'riferendo' a quella particolare Hall, anche

80. *W. James, *Does 'Consciousness' Exist?*, «Journal of Philosophy, Psychology, and Scientific Methods», vol. 1, n. 18, 1904, pp. 477-491. Ristampato in Id., *Essays in Radical Empiricism* (1912), in *The Works of William James* cit., vol. 3, 1976, pp. 3-10.

81. Sulla 'conoscenza-di' e l''apprensione diretta' (*knowledge-about* e *knowledge by acquaintance*) si veda anche W. James, *The Principles of Psychology* cit., p. 217.

se la mia immagine mentale poteva in qualche misura somigliarle. La somiglianza sarebbe in quel caso puramente accidentale perché tutte le cose di una certa specie si somigliano tra loro ma ciò non significa che si conoscano l'un l'altra.

Se invece fossi in grado di condurvi alla Hall e di parlarvi della sua storia e della sua funzione attuale; se di fronte a essa sentissi che la mia idea, per quanto imperfetta possa esser stata, mi ha condotto fin qui e vi ha ora trovato il suo *termine*, e se gli elementi associati dell'immagine e della Hall percepita corressero paralleli, così che mentre cammino mi accorgo che a ogni termine del contesto dell'immagine corrisponde puntualmente un termine del contesto della Hall percepita, allora vorrà dire che sono stato profetico e che la mia idea deve essere, e lo sarebbe per comune consenso, un'idea che conosce la realtà. Quel percetto era esattamente ciò che io *intendevo*, perché in esso la mia idea è passata attraverso esperienze congiuntive di uguaglianza, ognuna delle quali soddisfaceva l'intenzione di quella precedente. Non vi è disaccordo in nessun punto, ma ogni momento prosegue e corrobora un momento precedente.

In questo proseguire e corroborare, preso però non in senso trascendentale ma a denotare specificatamente transizioni avvertite, *consiste tutto ciò che la conoscenza di un percetto da parte di un'idea può mai contenere o significare*[82]. Tutte le volte che vengono avvertite queste transizioni, la prima esperienza *conosce* l'ultima. Quando invece ciò non succede, o quando queste transizioni non possono intervenire nemmeno come possibili, non vi può essere alcuna pretesa di conoscenza. In quest'ultimo caso gli estremi saranno connessi – se lo saranno in qualche modo – da relazioni inferiori come la pura somiglianza o successione, oppure dal semplice 'essere-con'. La conoscenza di realtà sensibili nasce perciò dentro il tessuto dell'esperienza: essa è *creata* da relazioni che si svolgono nel tempo. Tutte le volte che si danno elementi intermedi tali che, mentre si sviluppano verso il loro termine, nel passare da un momento a quello successivo della sequenza si avverte che una sola dire-

82. Sulle sensazioni di transizione si veda il famoso esempio della sensazione del "tuono-che-interrompe-il-silenzio-e-contrasta-con-esso" in W. James, *The Principles of Psychology* cit., p. 234.

zione viene seguita e, infine, che il processo è portato a compimento, il risultato è che *il loro punto di partenza diviene un conoscente e il loro termine un oggetto significato o conosciuto*. Questo è tutto ciò a cui il conoscere si riduce (nel semplice caso considerato): questa, cioè, è tutta la sua natura messa in termini esperienziali. Ogni volta che abbiamo una sequenza esperienziale di questo tipo, possiamo dire che avevamo 'in mente' l'oggetto terminale sin dall'inizio, anche se *all'inizio* in noi non c'era nient'altro che un banale pezzo di esperienza sostantiva come ogni altro, senza alcuna auto-trascendenza e senza alcun mistero, salvo il mistero di venire all'esistenza e di essere seguito gradualmente da altre parti di esperienza sostantiva, con esperienze transizionali di tipo congiuntivo poste nel mezzo. Questo è ciò che *intendiamo* qui quando diciamo che l'oggetto è 'in mente': non abbiamo alcuna concezione concreta di un modo più profondo e più reale di essere nella mente, e non abbiamo alcuna ragione di screditare la nostra esperienza attuale parlando di un modo di questo tipo.

So che più di un lettore si ribellerà a una tale concezione. 'Non sono che meri intermediari – diranno – e anche se sono *feelings* che vengono soddisfatti in misura sempre crescente, *separano* soltanto il conoscente dal conosciuto, mentre ciò che abbiamo nella conoscenza è un tipo di contatto immediato tra l'uno e l'altro, un''apprensione' nel senso etimologico del termine, un balzo fulmineo sull'abisso, un atto attraverso cui due termini vengono fusi in uno al di sopra della loro distinzione. Tutti questi intermediari morti che ci proponete sono esterni gli uni agli altri, nonché esterni ai loro termini'.

Ma tali difficoltà dialettiche non ci ricordano forse il cane che lascia cadere l'osso e cerca di afferrarne l'immagine nell'acqua? Se conoscessimo qualche altro tipo reale di unione *aliunde*, avremmo anche il diritto di tacciare di falsità tutte le nostre connessioni empiriche. Ma le connessioni per transizione continua sono le sole di cui abbiamo conoscenza, sia riguardo alla conoscenza-di che termina in una conoscenza diretta, sia riguardo all'identità personale nella predicazione logica attraverso la copula 'è', sia in altri casi. Se da qualche parte si realizzassero unioni più assolute, esse potrebbero rivelarsi soltanto attraverso questi risultati di tipo congiuntivo. Essi rappresentano ciò che *valgono* le unioni, sono tutto ciò che *in pratica possiamo intendere* per unione e per continuità.

Allora non è forse il caso di ripetere ciò che Lotze disse a proposito delle sostanze, e cioè che *agire come* una di esse equivale ad *essere* una di esse? E non dovremmo forse dire che essere esperito come continuo è essere realmente continuo in un mondo in cui l'esperienza e la realtà sono in definitiva la stessa cosa? In una galleria d'arte un gancio dipinto servirà ad appendere una catena dipinta e una corda dipinta servirà a gettare l'ancora di una nave dipinta. Mentre in un mondo in cui sia i termini che le loro distinzioni sono questioni di esperienza le congiunzioni esperite devono essere almeno altrettanto reali come qualsiasi altra cosa. Saranno congiunzioni 'assolutamente' reali se non abbiamo a portata di mano alcun assoluto transfenomenico, per togliere d'un sol colpo realtà all'intero mondo esperito.

Questo basta per quanto concerne gli elementi essenziali della relazione cognitiva quando la conoscenza è di tipo concettuale o costituisce la conoscenza 'di' un oggetto. Essa consiste di esperienze intermediarie (se non attuali, possibili) di uno sviluppo continuo e progressivo e, infine, quando il percetto sensibile che è l'oggetto viene raggiunto, di un compimento. Qui il percetto non solo *verifica* il concetto, non solo ne verifica la funzione di conoscenza rispetto alla verità del percetto, ma, in quanto termine ultimo della catena di intermediari, l'esistenza del percetto *crea* quella funzione. Qualunque cosa si trovi al termine di quella catena esso era, perché dimostra ora di esserlo, ciò che il concetto 'intendeva'.

L'enorme importanza di questo tipo di conoscenza nella vita dell'essere umano sta nel fatto che un'esperienza che conosca un'altra può apparire come *rappresentativa* di quest'ultima, non in un senso 'epistemologico' quasi miracoloso, ma nel preciso senso pratico di poterne essere il *sostituto* in varie operazioni, a volte fisiche a volte mentali, che ci portano ai suoi associati e ai suoi risultati. Sperimentando le nostre idee di realtà, infatti, possiamo fare a meno di sperimentare le esperienze reali che quelle rispettivamente significano. Le idee costituiscono sistemi connessi, corrispondenti punto per punto ai sistemi formati dalla realtà; e facendo in modo che un termine ideale richiami sistematicamente i suoi associati, possiamo essere condotti a un termine a cui avrebbe condotto l'elemento reale corrispondente nel caso in cui avessimo ope-

rato sul mondo reale. E questo ci porta alla questione generale della sostituzione.

Cosa significa esattamente in un sistema di esperienze la 'sostituzione' di una di esse con altre? Secondo il mio punto di vista l'esperienza nel suo complesso è un processo che si dispiega nel tempo, in cui innumerevoli elementi particolari scorrono e sono sostituiti da altri che li seguono attraverso transizioni che, disgiuntive o congiuntive nel contenuto, sono anch'esse esperienze e devono in generale essere considerate almeno tanto reali quanto i termini che mettono in relazione. Cosa significhi la natura dell'evento che si chiama 'sostituire' dipende totalmente dal tipo di transizione che si verifica. Alcune esperienze annullano semplicemente quelle precedenti, senza continuarle in alcun modo; altre sono avvertite come esperienze che accrescono ed estendono il significato delle precedenti, soddisfano il loro proposito o ci portano più vicini al loro obiettivo. Tali esperienze 'rappresentano' quelle precedenti e possono compiere la loro funzione meglio di quanto non facessero quelle rappresentate. Ma 'compiere una funzione' in un mondo di pura esperienza si può concepire e definire in un solo modo. In un simile mondo, transizioni e punti di arrivo o terminazioni sono gli unici eventi che accadono, sebbene accadano attraverso molte vie diverse[83]. La sola funzione che un'esperienza può svolgere è quella di condurre a un'altra esperienza, e la sola realizzazione di cui possiamo parlare è il raggiungimento di un certo risultato sperimentato. Quando un'esperienza conduce o può condurre allo stesso risultato di un'altra vuol dire che esse hanno la stessa funzione. Tuttavia il sistema globale delle esperienze, così come sono immediatamente date, si presenta come un quasi-caos, in cui si può partire da un medesimo termine iniziale verso molteplici direzioni e nondimeno giungere allo stesso termine finale, muovendosi da un punto all'altro seguendo una grande varietà di possibili vie.

83. Nei *Principles of Psychology* (vol. 1, p. 236), James paragona lo *stream of consciousness* alla vita di un uccello, la quale consiste di un alternarsi di voli ('parti transitive') e punti di arrivo [*perchings*].

Una qualsiasi di queste vie potrebbe essere il sostituto funzionale di una qualsiasi altra, e seguire l'una piuttosto che l'altra può essere a volte vantaggioso. In effetti, e da un punto di vista generale, le vie che passano attraverso esperienze concettuali, cioè attraverso 'pensieri' o 'idee' che 'conoscono' le cose in cui terminano, sono altamente vantaggiose da seguire. Infatti, non soltanto permettono transizioni incredibilmente rapide ma, per il carattere universale[84] che spesso possiedono e per la loro capacità di legarsi le une alle altre in grandi sistemi, esse precorrono le lente serie delle cose stesse e ci spingono verso i nostri termini ultimi in un modo molto meno dispendioso che se avessimo seguito le serie delle percezioni sensibili. Sono meravigliose le nuove scorciatoie e i cortocircuiti che le vie del pensiero creano. È vero che la maggior parte di queste vie non sostituisce nulla di concreto: vanno a finire del tutto fuori dal mondo reale, in stravaganti fantasie, utopie, finzioni o errori; ma quando rientrano nella realtà e vi terminano le sostituiamo sempre ad essa, e con questi sostituti viviamo la maggior parte del nostro tempo[85].

Si può dire che chiunque avverta la propria esperienza, anche mentre è in atto, come qualcosa di sostitutivo ha un'espe-

84. Tutto ciò che è necessario dire in questo articolo è che anche tale carattere universale può essere concepito come funzionale e può essere definito in termini di transizioni o di possibilità delle stesse [N.d.A.].

85. Ecco perché ho chiamato le nostre esperienze, prese complessivamente, un quasi-caos. Nella somma totale delle esperienze, infatti, c'è molta più discontinuità di quanto non riteniamo comunemente. Il nucleo oggettivo dell'esperienza di ogni uomo, il suo stesso corpo, è in effetti un percetto continuo; e ugualmente continuo come percetto (per quanta poca attenzione possiamo prestarvi) è l'ambiente materiale di quel corpo, che muta per graduale transizione quando il corpo si muove. Ma le parti distanti del mondo fisico sono sempre assenti per noi e formano semplicemente oggetti concettuali nella cui realtà percettiva la nostra vita si inserisce in punti discreti e piuttosto rari. Attorno ai molti nuclei oggettivi del mondo fisico reale, nuclei in parte condivisi e comuni, e in parte discreti, innumerevoli pensanti, seguendo le loro varie linee di pensiero fisicamente vero, tracciano percorsi che si intersecano l'un l'altro soltanto in punti percettivi discontinui, e il resto del tempo sono piuttosto incongruenti; attorno a tutti i nuclei di 'realtà' condivisa, fluttua la grande nuvola di quelle esperienze che sono del tutto soggettive, che non sono passibili di sostituzione e che non trovano nemmeno un termine possibile nel mondo percettivo: i semplici sogni a occhi aperti, le gioie, le sofferenze e i desideri delle singole menti. Queste, infatti, esistono l'una *insieme* all'altra, e insieme ai nuclei oggettivi, ma è probabile che non si possa costituire con esse alcun sistema di interrelazioni di un qualche tipo che duri per l'eternità [N.d.A.].

rienza che oltrepassa se stessa. Dall'interno del suo stesso essere essa dice 'di più', e postula una realtà esistente altrove. Per il trascendentalista, che considera la conoscenza un *salto mortale* su un 'abisso epistemologico', una tale idea non presenta alcuna difficoltà; ma sembra a prima vista incompatibile con un empirismo come il nostro. Non abbiamo forse spiegato che la conoscenza concettuale è resa interamente tale dall'esistenza di cose che cadono fuori dalla stessa esperienza conoscitiva, da esperienze intermediarie e da un termine che la soddisfa? Può esserci conoscenza prima che vi siano questi elementi che ne costituiscono l'essenza? E se non ci fosse conoscenza come si potrebbe ottenere il riferimento oggettivo?

La chiave di questa difficoltà sta nella distinzione tra il conoscere in quanto verificato e completato, e lo stesso conoscere in quanto transitorio e in sviluppo. Richiamando l'esempio della Memorial Hall che ho usato poco fa, solo quando la nostra idea della Hall è effettivamente terminata nel percetto, abbiamo saputo 'con certezza' che quell'idea fin dall'inizio conosceva realmente la Hall. Finché non viene stabilita dalla fine del processo, la sua qualità di conoscere questo oggetto, o anche qualsiasi altra cosa, potrà sempre essere messa in dubbio, anche se, come mostrano adesso i risultati, lì c'era realmente conoscenza. Grazie al potere retroattivo di convalida del percetto eravamo dei conoscenti *virtuali* della Hall molto prima di aver certificato il nostro ruolo di conoscenti attuali; allo stesso modo in cui siamo sempre in ogni momento mortali, a causa della virtualità dell'evento inevitabile che ci renderà effettivamente tali quando sarà accaduto.

La maggior parte del nostro conoscere non va mai oltre questo stadio virtuale. Esso non è mai completato o fissato una volta per tutte. Non parlo soltanto delle nostre idee di cose non percepibili, come le onde di etere o gli 'ioni' dissociati, oppure di 'eietti' [*ejects*] come ad esempio i contenuti mentali del nostro prossimo; ma parlo anche di quelle idee che potremmo verificare se ci prendessimo il disturbo di farlo e che invece consideriamo vere, sebbene non terminino percettivamente, perché non c'è niente che le neghi, nessuna verità che le contraddica. *Continuare a pensare senza darsi la pena di una verifica è, novantanove volte su cento, ciò che sostituiamo in pratica al conoscere in senso completo.* Poiché ogni esperienza passa in un'altra attraverso una transizione cognitiva, e non avvertiamo mai un contrasto con ciò che altrove abbiamo considerato verità o fatto, ci affidiamo alla corrente come se ci stesse portando in un porto sicuro. Viviamo come se fossimo sulla cresta di un'onda che avanza e la sensazione che vi sia una direzione ben precisa del nostro avanzare è tutto ciò che siamo in grado di dire sulla nostra strada futura. È come se un quoziente differenziale fosse cosciente e si considerasse un sostituto adeguato del tracciato di una curva. La nostra esperienza, *inter alia*, è un'esperienza di cambi di passo e variazioni di direzione, e vive più in queste transizioni che nella fine del viaggio. L'esperienza della tendenza è sufficiente per agire: cos'altro potremmo fare, infatti, in questi momenti, anche se la verifica dovesse successivamente risultare completa[86]?

Da empirista radicale è questa la mia risposta all'accusa che il riferimento oggettivo, che è una caratteristica così evidente della nostra esperienza, implichi un abisso e un salto mortale. Una transizione effettivamente congiuntiva, infatti, non implica né l'uno né l'altro. Costituendo l'autentico originale di ciò che intendiamo per continuità, essa crea un continuo ovunque compaia. Il riferimento oggettivo è un accidente del fatto che molta della nostra esperienza giunge a noi in maniera insufficiente e consiste di processo e transizione. I campi della nostra esperienza non hanno confini più definiti di quanto non ne abbiano i nostri campi visivi: entrambi hanno sempre delle frange formate da un *più* che si sviluppa continuamente e continuamente li supera man mano che la vita procede. In generale, le relazioni sono qui altrettanto reali che i termini. L'unica protesta del trascendentalista con cui potrei in qualche modo simpatizzare è quella secondo la quale affermando, come ho fatto prima, che la conoscenza consiste in relazioni esterne, e poi confessando che per i nove decimi del tempo queste relazioni non sono presenti attualmente ma solo virtualmente, avrei tolto una solida base all'intera questione e avrei spacciato un suo sostituto per la conoscenza vera e propria. Secondo un tale critico soltanto l'ammissione che le nostre idee siano auto-trascendenti e 'vere' già prima delle esperienze che le portano a termine potrebbe ridare so-

86. Si veda W. JAMES, *The Principles of Psychology* cit., p. 240 e sgg.

lidità alla conoscenza in un mondo in cui le transizioni e le terminazioni si realizzano solo eccezionalmente.

Questa mi sembra un'occasione eccellente per applicare il metodo pragmatico. *Cosa si conoscerebbe come* [*known-as*] l'auto-trascendenza che si afferma esistere prima di qualsiasi mediazione d'esperienza o di qualsiasi terminazione? Quale risultato pratico comporterebbe per *noi* se fosse vera?

Potrebbe comportare un risultato soltanto sul nostro orientamento, ad esempio nell'indirizzare le nostre aspettative e tendenze pratiche sulla giusta strada; e la giusta strada in questo caso – almeno finché non siamo faccia a faccia con l'oggetto (o anche se non potessimo mai esserlo, come nel caso degli 'eietti') – sarebbe quella che ci ha condotti nelle più immediate vicinanze dell'oggetto. Dove la conoscenza diretta [*acquaintance*] manca, dunque, la 'conoscenza-di' [*knowledge-about*] è il surrogato migliore. Una conoscenza diretta di ciò che sta effettivamente intorno all'oggetto, e vi è più strettamente legato, mette questa conoscenza alla nostra portata. Le onde di etere o la vostra rabbia, per esempio, sono cose in cui i miei pensieri non potranno mai *percettivamente* terminare; ma i concetti che ho di queste cose mi portano proprio sui loro confini, alle frange cromatiche, alle parole e agli atti ostili che sono gli effetti concretamente più prossimi ad esse. Anche se le nostre idee portassero in sé questa postulata auto-trascendenza, resterebbe pur sempre vero che il fatto di fornirci simili effetti *sarebbe per noi il solo valore in 'contanti' dell'auto-trascendenza*[87]. E questo valore in contanti, inutile dirlo, è *verbatim et literatim* ciò con cui la nostra spiegazione empirista paga. Stando ai principi pragmatici, pertanto, una disputa sull'auto-trascendenza è una pura logomachia. Chiamare o non chiamare auto-trascendenti i nostri concetti relativi a cose 'eiettive' [*ejective*] non fa differenza fintanto che non dissentiamo sulla natura dei frutti di questa sublime facoltà dell'auto-trascendenza – frutti che per noi sono, certamente, di natura umanistica.

Il trascendentalista crede che le sue idee siano auto-trascendenti solo perché si accorge che portano frutti. Perché allora sente la necessità di contestare una descrizione della

87. Si veda W. JAMES, *Pragmatism* cit., cap. 2.

conoscenza che insiste sul nominare questo effetto? Perché non tratta piuttosto il passaggio [*working*] da un'idea a un'altra come l'essenza dell'auto-trascendenza? Perché si ostina a considerare la conoscenza una relazione statica e fuori del tempo, quando è così evidente che si tratta di una funzione della nostra vita attiva? «Essere valida, dice Lotze, è per una cosa lo stesso che convalidarsi». E se, infatti, l'intero universo sembra soltanto convalidarsi e tuttavia rimane ancora incompleto – quale ragione avrebbe altrimenti il suo incessante mutamento? – perché fra tutte le cose proprio la conoscenza dovrebbe fare eccezione? Perché essa non dovrebbe convalidarsi esattamente come tutto il resto? Ciò non toglie che anche il filosofo empirista, come ogni altro, speri sempre che alcune parti di conoscenza possano già essere valide o verificate senza bisogno di dispute.

V
L'ESSENZA DELL'UMANISMO[88]

L'umanismo è un movimento 'venuto per restare'. Non è una singola ipotesi né un teorema e non si sofferma su fatti nuovi. È piuttosto un lento cambiamento della prospettiva filosofica, che fa apparire le cose da un nuovo centro di interesse o da un nuovo punto di vista. Alcuni autori sono pienamente consapevoli del cambiamento in atto, altri lo sono solo per metà, nonostante le loro stesse posizioni abbiano subito notevoli trasformazioni. Si è creata così una grande confusione nel dibattito: gli umanisti coscienti per metà spesso intervengono contro gli umanisti più radicali, sperando di incidere su di essi[89].

Se davvero è umanismo il nome di questo nuovo orientamento e se esso avrà la meglio, mi sembra allora evidente che tutta la scena filosofica subirà in qualche misura un cambiamento. L'importanza delle cose, il loro essere in primo o in secondo piano, la loro grandezza e il loro valore, non saranno più gli stessi[90]. Se l'umanismo implica conseguenze così per-

88. Ristampato dal «Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods», vol. II, n. 5, 2 marzo 1905 [N.d.A.].

89. Mi riferisco per esempio al Professor Baldwin. Il suo contributo *Selective Thinking* («Psychological Review», genn. 1898, ristampato nel suo volume *Development and Evolution*) mi sembra un manifesto del pragmatismo eccezionalmente ben scritto. Tuttavia in *The Limits of Pragmatism* (*ibid.*, genn. 1904), egli in maniera molto meno chiara si unisce agli attacchi rivolti al pragmatismo [N.d.A.].

90. Mi sembra che i mutamenti nel campo dell'etica siano straordinariamente evidenziati nella serie di articoli scritti dal Professor Dewey, che però non avran-

vasive, certamente nessuno degli sforzi che i filosofi faranno, prima nel definirlo e poi nel promuoverlo, nel verificarlo o nell'indirizzare i suoi progressi, potrà essere trascurato.

Oggi, infatti, l'umanismo soffre di una definizione incompleta. I suoi difensori più sistematici, Schiller e Dewey, hanno pubblicato soltanto programmi frammentari; e il suo rapporto con molti dei problemi filosofici più vitali non è stato ancora tracciato se non dai suoi avversari, i quali, sospettando preventivamente di eresia, hanno riversato colpi su dottrine, come ad esempio soggettivismo e scetticismo, con cui però nessun buon umanista ha niente a che vedere. Inoltre, con le loro ancor più gravi omissioni, gli antiumanisti hanno destato non poche perplessità negli umanisti. Gran parte della controversia si è svolta sulla parola 'verità'. Tuttavia, nonostante sia sempre utile in un dibattito conoscere autenticamente il punto di vista del proprio avversario, gli avversari dell'umanismo non definiscono mai esattamente cosa intendono quando usano la parola 'verità'. Tocca così agli umanisti indovinare la loro posizione e il risultato è stato ovviamente un buco nell'acqua. Se si aggiungono a tutto ciò le grandissime differenze individuali esistenti all'interno di entrambe le fazioni, si fa chiara l'urgenza, per come stanno attualmente le cose, di una definizione più accurata del proprio punto di vista essenziale da parte di ciascuna fazione.

Chiunque contribuirà a dare un tocco di chiarezza ci aiuterà ad accertare come stanno realmente le cose; tutti, infatti, possono collaborare alla formulazione di questa definizione, senza della quale nessuno sa esattamente da che parte schierarsi. Per quanto mi riguarda, offro qui e ora la mia definizione provvisoria di umanismo che altri potranno migliorare. Se ciò spingesse alcuni avversari a precisare la loro posizione, avremmo sicuramente ottenuto una buona accelerazione nel chiarimento dell'opinione generale.

no mai l'attenzione che meritano finché non verranno stampati in un libro. Mi riferisco, per menzionarne solo alcuni, a: *The Significance of Emotion*, «Psychological Review», vol. II, 13; *The Reflex Arc Concept in Psychology*, ivi, III, 357; *Psychology and Social Practice*, ivi, VII, 105; *Interpretation of Savage Mind*, ivi, IX, 217; *Green's Theory of the Moral Motive*, «Philosophical Review», vol. I, 593; *Self-realization as the Moral Ideal*, ivi, II, 652; *The Psychology of Effort*, ivi, VI, 43; *The Evolutionary Method as Applied to Morality*, ivi, XI, 107, 353; *Evolution and Ethics*, «Monist», vol. VIII, 321 [N.d.A.].

I

Per come la vedo, il servizio essenziale reso dall'umanismo consiste nell'aver notato che, *anche se una parte della nostra esperienza può poggiare su di un'altra per farla diventare ciò che essa è sotto uno dei diversi aspetti in cui può essere considerata, l'esperienza nel suo insieme è auto-sussistente e non poggia su nulla*. Poiché questa formula esprime anche il contenuto principale dell'idealismo trascendentale, è necessario chiarirla per salvarla da questa ambiguità. A prima vista sembrerebbe che essa si limiti a negare il teismo e il panteismo, ma di fatto non ha bisogno di negare né l'uno né l'altro; tutto dipende da come la si interpreta e semmai la formula diventasse canonica supporterebbe certamente sia gli interpreti della sinistra che quelli della destra. Per quanto mi riguarda, leggo l'umanismo teisticamente e pluralisticamente. Se esistesse un Dio, egli non sarebbe un assoluto che esperisce ogni cosa [*absolute all-experiencer*], ma semplicemente ciò che esperisce il più ampio arco di tempo attualmente cosciente. Così letto l'umanismo è per me una religione che può essere ragionevolmente difesa, nonostante sia ben consapevole che per molti sarà attraente dal punto di vista religioso soltanto se tradotta in termini monistici. Inoltre, dal punto di vista etico, la forma pluralistica dell'umanismo gli permette, secondo me, di avere una presa maggiore sulla realtà di qualsiasi altra filosofia che conosca: l'umanismo è infatti principalmente una filosofia *sociale*, cioè una filosofia fatta di '*con*', dove sono le congiunzioni a fare la differenza.

Tuttavia, la prima ragione per cui difendo l'umanismo è la sua incomparabile economicità dal punto di vista intellettuale. Esso, infatti, si disfa dei 'problemi' eterni che genera il monismo – 'il problema del male', 'il problema della libertà', ecc. – e allo stesso tempo anche degli altri misteri e degli altri paradossi metafisici: si disfa, ad esempio, di tutta la controversia agnostica, rifiutando del tutto l'ipotesi di una realtà trans-empirica; dell'assoluto del tipo di Bradley, dichiaratamente sterile per scopi intellettuali, affermando che le relazioni di congiunzione all'interno dell'esperienza sono perfettamente reali; e, infine, dell'assoluto di Royce, ugualmente sterile, attraverso il trattamento pragmatico del problema della conoscenza.

Dal momento che le concezioni della conoscenza, della realtà e della verità imputate all'umanismo sono state quelle più ferocemente attaccate, è a proposito di queste idee che si impone la necessità di una messa a fuoco. Procederò, quindi, proprio mettendo a fuoco, il più brevemente possibile, quella che *io* ritengo la posizione dell'umanismo riguardo a queste idee.

II

Se la tesi centrale dell'umanismo, riportata sopra in corsivo, fosse accettata, conseguirebbe che, esistendo qualcosa come il conoscere, il conoscente e l'oggetto conosciuto dovrebbero essere entrambi porzioni di esperienza. Allora, una parte di esperienza deve o:

1) conoscere un'altra parte di esperienza; in altre parole, come dice il professor Woodbridge[91], le parti devono rappresentarsi *l'un l'altra* piuttosto che rappresentare realtà esterne alla 'coscienza'. Questo è il caso della conoscenza concettuale. Oppure,

2) in primo luogo le parti devono esistere semplicemente come tanti *che* [*thats*] o fatti ultimi dell'essere; poi, come secondaria complicazione e senza dividere la propria singolarità di ente, ciascun *che* [*that*] deve comparire nell'esperienza alternativamente come un oggetto conosciuto o come un soggetto conoscente, a causa di due tipi differenti di contesto nei quali esso è inserito nel corso dell'esperienza[92].

Questo secondo caso è quello della percezione sensibile. Vi è però uno stadio di pensiero che va oltre il senso comune e su questo adesso è necessario che dica di più. Lo stadio del senso comune costituisce, infatti, una fase temporanea del pensiero perfettamente definita innanzitutto per l'azione; e finché restiamo in questo stadio, soggetto e oggetto sono *fusi* in quel fatto che è la 'presentazione' o la percezione sensibile: la penna e la mano che adesso *vedo* scrivere, per esempio, *so*-

91. [Cfr. F.J.E. Woodbridge, *The Field of Logic*], «Science», 4 novembre 1904, p. 599 [N.d.A.].

92. Questa affermazione risulterà probabilmente oscura per chi non avesse letto i miei due articoli *Esiste la coscienza?* e *Un mondo di pura esperienza* nel «Journal of Philosophy», vol. I, 1904 [N.d.A.].

no esattamente le realtà fisiche che quelle parole designano. In questo caso, cioè, la conoscenza non implica alcuna autotrascendenza e l'umanismo, è solo una più frammentaria *Identitätsphilosophie*.

Nel primo caso, al contrario, l'esperienza rappresentativa *si trascende* nel conoscere l'altra esperienza che è il suo oggetto. Non si può dunque parlare della conoscenza di una da parte dell'altra senza considerarle come due entità numericamente distinte, che si trovano l'una al di là e distante dall'altra lungo una qualche direzione e con un qualche intervallo che si possono precisamente nominare. Tuttavia se chi parla è un umanista, egli deve vedere questo intervallo-distanza da un punto di vista concreto e pragmatico, e ammettere che esso consiste di altre esperienze intermedie, se non attuali in ogni caso possibili. Ritenere, ad esempio, che l'idea che ho adesso del mio cane sia un'idea che conosce il cane reale significa ritenere che, mentre il tessuto attuale dell'esperienza si forma, l'idea è capace di introdurmi in una catena di altre esperienze che si susseguono in maniera contigua e che alla fine terminano in alcune vivide percezioni sensibili di un corpo peloso che salta e che abbaia. Per il mio senso comune queste percezioni *sono* il cane reale, ovvero la presenza completa del cane davanti a me. Se, invece, chi parla è un raffinato filosofo, nonostante per lui quelle percezioni non possano essere il cane reale, esse tuttavia *significano* quel cane reale, sono cioè i suoi sostituti pratici, esattamente come la rappresentazione lo era per loro, perché quel cane reale è un insieme di atomi o di cose mentali che si trova dove si trovano le percezioni sensibili, tanto nella sua esperienza quanto nella mia.

III

Il filosofo indica qui uno stadio di pensiero che va oltre quello del senso comune; la differenza fra i due stadi, infatti, consiste nelle 'interpolazioni' ed 'estrapolazioni' che egli, a differenza del senso comune, opera. Per il senso comune i due uomini vedono esattamente lo stesso cane reale; la filosofia, invece, notando che vi sono differenze evidenti nelle percezioni dei due uomini, mette in rilievo quella dicotomia interponendovi qualcosa come un termine più reale: prima organi, viscere, e cose simili; poi cellule; poi ancora particelle

ultime; e magari, alla fine, una sostanza mentale [*mind stuff*]. I termini originari e sensibili dei due uomini, quindi, invece di essere uniti tra loro e uniti con l'oggetto reale – il cane – come abbiamo supposto all'inizio, sono per il filosofo separati da realtà invisibili con cui essi sono contigui [*conterminous*].

Se si elimina uno dei soggetti percipienti, ecco che l'interpolazione diviene un''estrapolazione'. Il filosofo ritiene che il termine sensibile del soggetto percipiente rimasto in campo non raggiunga affatto la realtà e crede che questo soggetto abbia semplicemente portato il processo dell'esperienza a un punto di arresto [*halting place*], preciso perché pratico, che si trova sulla via che porta a una verità assoluta che sta al di là.

L'umanista, invece, vede continuamente che non vi è alcuna trascendenza assoluta, nemmeno quella che potrebbe riguardare le realtà più assolute che si possano congetturare e in cui si possa credere. Le viscere e le cellule sono soltanto percetti possibili, conseguenza dei percetti prodotti dal corpo esterno: sebbene non ci riuscirà mai di percepirli con mezzi umani, gli atomi sono comunque definiti in termini percettivi. La stessa sostanza mentale è concepita come un genere di esperienza; ed è possibile formulare l'ipotesi – e ipotesi di questo tipo non possono essere escluse dalla filosofia per mezzo di alcuna logica – che due soggetti che conoscono un pezzo di materia mentale e la stessa materia mentale 'confluiscano' [*becoming confluent*] nel momento in cui la nostra conoscenza imperfetta può passare a una conoscenza di tipo completo. Proprio allo stesso modo voi ed io concepiamo abitualmente le nostre due percezioni e il cane reale come confluenti, sebbene solo provvisoriamente, e nello stadio di pensiero del senso comune. Se la mia penna fosse fatta internamente di materia mentale, non vi sarebbe in questo momento una confluenza tra la sostanza mentale e la mia percezione visiva della penna. Ma una tale confluenza potrebbe plausibilmente crearsi, poiché, nel caso della mia *mano*, le sensazioni visive e le sensazioni interne della mano – le loro componenti mentali per così dire – sono anche ora confluenti, tanto quanto è possibile.

Non c'è, quindi, alcuna frattura nell'epistemologia umanistica. Sia che la conoscenza sia ritenuta idealmente perfetta o che sia ritenuta vera solo quanto basta per soddisfare gli standard della pratica, essa dipende comunque da un unico schema continuo. La realtà, infatti, anche se remota, è sempre de-

finita come un termine all'interno delle possibilità generali dell'esperienza; e cosa la conosce è definito come un'esperienza *che la 'rappresenta', nel senso che può sostituirla nel nostro pensiero* in quanto conduce agli stessi associati, *oppure nel senso che 'punta' a essa attraverso una catena di altre esperienze che intervengono o possono intervenire*.

La realtà assoluta intrattiene con la sensazione la stessa relazione che quest'ultima intrattiene con il concetto o l'immaginazione. Entrambe sono termini provvisori oppure finali: la sensazione è il termine a cui l'uomo comune in genere si ferma, laddove il filosofo progetta un 'oltre', sotto forma di una realtà più assoluta. Questi termini per gli stadi di pensiero pratico e filosofico sono auto-sussistenti. Essi non sono 'veri' di qualche altra cosa, ma semplicemente *sono*, sono *reali*. Non poggiano su nulla, come riportava la mia formula in corsivo; è piuttosto l'intero edificio dell'esperienza a poggiare su di essi, così come l'intero sistema solare, incluse molte posizioni relative, poggia, per la sua posizione assoluta nello spazio, su ciascuna delle stelle che lo costituiscono. Abbiamo nuovamente una *Identitätsphilosophie*, sebbene in una forma pluralistica.

IV

Se sono riuscito a rendere chiaro tutto questo – anche se per la brevità e l'astrazione temo di aver fallito lo scopo – il lettore vedrà che la 'verità' delle nostre operazioni mentali deve sempre essere un affare intra-esperienziale. Una concezione è stimata vera dal senso comune quando conduce a una sensazione. La sensazione, che per il senso comune non è tanto 'vera' quanto 'reale', è ritenuta dal filosofo *provvisoriamente* vera, e questo soltanto nella misura in cui *copre* (è contigua a, o occupa il posto di) un'esperienza reale ancora più assoluta. Il filosofo trova una ragione per credere alla possibilità di quest'esperienza assoluta, per qualche soggetto esperienziale più remoto.

Nel frattempo ciò che di fatto conta come vero per ogni singolo pensatore, sia esso un filosofo o un uomo comune, è sempre un risultato delle sue *appercezioni*. Se una nuova esperienza, concettuale o sensibile, contraddice nettamente il nostro sistema di credenze preesistente, in novantanove casi su cento è ritenuta falsa. Infatti, solo quando le esperienze più

vecchie e quelle più recenti si rivelano essere abbastanza congrue da appercepirsi e modificarsi vicendevolmente parliamo di un avanzamento nella verità. In nessun caso, tuttavia, la verità consiste in una relazione tra le nostre esperienze e qualcosa di archetipico o trans-esperienziale. Se mai dovessimo raggiungere esperienze assolutamente terminali, esperienze su cui tutti siamo d'accordo, che non fossero sostituite da nessuna revisione, queste non sarebbero *vere*, ma sarebbero *reali*, semplicemente *sarebbero* e sarebbero proprio i vertici, gli incroci, i perni di tutta la realtà, su cui riposa la verità di ogni altra cosa. Solo queste *altre* cose, in quanto condotte a queste esperienze terminali, mediante congiunzioni soddisfacenti, sarebbero allora 'vere'. Una connessione soddisfacente di un qualche tipo con questi termini è, infatti, tutto ciò che la parola 'verità' significa. Secondo lo stadio di pensiero del senso comune le presentazioni sensibili fungono da tali termini: le nostre idee, i nostri concetti e le nostre teorie scientifiche passano per vere solo nella misura in cui riportano armoniosamente al mondo sensibile.

Mi auguro che molti umanisti appoggeranno il mio tentativo di tracciare le caratteristiche essenziali di questo modo di vedere le cose: sono abbastanza certo che Dewey e Schiller lo faranno. Se poi gli avversari lo terranno anche in piccolo conto, potrebbe accadere che la discussione si avvicini al suo scopo più di quanto non abbia fatto finora.

VI
ANCORA SULLA VERITÀ[93]

A giudicare da ciò che sento nei dibattiti, il tentativo di procurare proseliti alla mia concezione della verità è ormai quasi del tutto fallito. Dopo una simile ricezione qualsiasi filosofo si scoraggerebbe e un comune mortale dal temperamento collerico dispererebbe e maledirebbe Dio; ma io non cederò alla disperazione, anzi torno all'attacco modificando le mie affermazioni, con la debole speranza che come l'insistenza di una goccia corrode la roccia, così le mie formule potranno sembrare meno oscure se si farà un po' di chiarezza in quella 'massa' disordinata di idee tramite cui vengono apprese.

Per timore di compromettere anche gli altri pragmatisti – chiunque essi siano – parlerò della concezione che voglio chiarire come se fosse la mia concezione personale. L'ho presentata per la prima volta nel 1885, nel primo articolo ristampato in questo volume. Le tesi essenziali lì esposte furono sostenute in maniera indipendente dal professor D.S. Miller[94] nel 1893, e poi ancora nel 1895; sempre nel 1895 furono da me riprese in un discorso presidenziale intitolato *Il conoscere le cose insieme* [*The knowing of things together*][95]. In un articolo per

93. Ristampato dal «Journal of Philosophy», 18 luglio 1907 [N.d.A.].
94. Cfr. «Philosophical Review», vol. II, p. 408, e «Psychological Review», vol. II, p. 533 [N.d.A.].
95. Si tratta del discorso presentato nel dicembre del 1904 in occasione dell'incontro annuale dell'American Psychological Association. Ristampato in W. JAMES, *Essays in Philosophy*, in *The Works of William James* cit., vol. 5, 1978, pp. 71-89.

il «Journal of Philosophy»[96], *Una teoria naturalistica del riferimento del pensiero alla realtà*, il professor Strong[97] ha chiamato questa concezione 'teoria della cognizione di James-Miller' e, se ho ben capito, mi sembra persino che egli la approvi. Eppure, tanta è la difficoltà di scrivere in maniera chiara riguardo a tali zone oscure della filosofia che questi miei riveriti colleghi ora confessano di trovare la mia concezione della verità, che per me non è altro che uno sviluppo più completo della mia teoria della cognizione, insufficiente, perché non arriva a toccare l'essenza della cognizione reale. Se, dunque, neanche i miei amici più stretti mi sostengono, cosa dovrei aspettarmi dai critici più ostili?

Tuttavia sono talmente certo che queste reazioni sono dovute all'imprecisione con cui ho esposto la mia teoria e non alla teoria stessa, che sono disposto a tentarne un'ulteriore esposizione.

I

Ci sono delle distinzioni generali su cui può risultare utile essere d'accordo fin dall'inizio? Il professor Strong distingue le relazioni che definisce 'saltatorie' da quelle che chiama 'deambulatorie'. La 'differenza', per esempio, è una relazione saltatoria, dal momento che in essa si salta, per così dire, immediatamente da un termine all'altro, diversamente dalla 'distanza' nel tempo e nello spazio la quale è composta di parti intermedie di esperienza che è possibile attraversare una dopo l'altra. Alcuni anni fa, quando le idee di T.H. Green erano le più influenti, ero molto tormentato dalle sue critiche al sensismo inglese, in particolare perché uno dei suoi discepoli mi avrebbe sempre potuto dire: 'Certo! All'origine i *termini* possono essere di natura sensibile, ma cosa sono le *relazioni* se non atti puri dell'intelletto di natura superiore alle sensazioni su cui invece si applicano dall'alto?' Ricordo bene il sollievo improvviso che ho provato quando un giorno ho appreso che le relazioni *spaziali* sono omogenee ai termini tra cui mediano: i termini, infatti, sono spazi e le relazioni sono spazi intermedi[98]. Da allora, mentre per i greeniani le relazioni spaziali continuarono a essere saltatorie, per me divennero deambulatorie.

96. Cfr. vol. I, p. 253 [N.d.A.].

97. Charles Augustus Strong (1862-1940), filosofo e psicologo americano. Strong studiò a Harvard con James.

Il modo più generale, dunque, per contrapporre la mia visione della conoscenza a quella popolare – che è poi anche la visione della maggior parte degli epistemologi – è di chiamare la prima visione deambulatoria e la seconda saltatoria; e il modo più generale per definire le due posizioni è dire che la mia descrive la conoscenza nel suo svolgersi concreto mentre l'altra la descrive soltanto nei suoi risultati astratti.

I lettori più ostinati forse non riconosceranno che ciò che è deambulatorio nel concreto può essere assunto in maniera così astratta da apparire saltatorio: la distanza, per esempio, può essere resa astratta se svuotata di tutti i particolari presenti negli intervalli concreti, venendo così ridotta alla sola 'differenza' – una differenza di 'luogo', che è una distinzione logica o saltatoria, cioè una cosiddetta 'relazione pura'.

Ma ciò vale anche per la relazione chiamata 'conoscenza' che connette l'idea con la realtà, dal momento che considero questa relazione assolutamente deambulatoria. Ritengo, infatti, che conosciamo un oggetto per mezzo di un'idea ogniqualvolta ci dirigiamo verso di esso sotto l'impulso trasmesso da quell'idea. Se crediamo nelle cosiddette realtà 'sensibili', l'idea non soltanto può indirizzarci verso l'oggetto ma può anche metterlo effettivamente nelle nostre mani, farlo diventare la nostra sensazione immediata. Se invece, come ritiene la maggior parte delle persone riflessive, le realtà sensibili non fossero realtà 'reali' ma solo apparenze, comunque la nostra idea ci condurrebbe alle apparenze e ai sostituti più autentici della realtà, ci metterebbe in contatto con essi. La nostra idea, cioè, ci porterebbe in ogni caso nelle vicinanze dell'oggetto dal punto di vista pratico e ideale, ci metterebbe in relazione con esso, ci aiuterebbe ad approfondirne la conoscenza, ci permetterebbe di prevederlo, classificarlo, compararlo, dedurlo, in breve di avere a che fare con esso come non avremmo potuto se non fossimo stati in possesso di quell'idea.

98. Si vedano i miei *Principi di Psicologia*, vol. II, pp. 148-153 [N.d.A.].

Se considerata funzionalmente, dunque, l'idea è uno strumento che ci permette di aver a che fare con l'oggetto e di agire su di esso. Ma sia l'oggetto che l'idea non sono che due ritagli del tessuto più esteso della realtà: quando diciamo che l'idea ci porta verso l'oggetto, ciò significa soltanto che essa ci porta, mediante tratti intermedi della realtà, nelle vicinanze più prossime dell'oggetto o perlomeno nel mezzo dei suoi associati, siano essi fisicamente vicini o semplicemente congeneri logici dell'oggetto. Giunti nei pressi dell'oggetto, infatti, godiamo di una migliore situazione sia dal punto di vista conoscitivo che pratico e quindi possiamo dire che attraverso l'idea *conosciamo* meglio o in maniera più veritiera l'oggetto.

La mia tesi principale è che il conoscere *si crei* nel deambulare attraverso esperienze intermedie. Se l'idea non ci porta da nessuna parte, o se ci fa allontanare dall'oggetto anziché farci avvicinare ad esso, possiamo forse dire che essa possiede una qualche qualità cognitiva? Certamente no, perché solo quando l'idea è congiunta a delle esperienze intermedie entra in relazione con *quell'oggetto particolare* piuttosto che con qualsiasi altro. Gli intermediari determinano dunque quale particolare funzione conoscitiva essa eserciti: essi ci guidano a dire quale oggetto è 'significato' dal termine finale e i risultati prodotti da essi lo 'verificano' e lo 'confutano'. Le esperienze intermedie sono quindi i fondamenti di una relazione conoscitiva concreta, tanto indispensabili quanto lo è lo spazio intermedio per la relazione di distanza. La cognizione, se considerata concretamente, è perciò una determinata 'deambulazione' attraverso intermediari da un *terminus a quo* a, oppure verso, un *terminus ad quem*. Dato che gli intermediari sono diversi dai termini finali, e sono connessi a essi attraverso i consueti legami associativi (siano essi 'esterni' oppure di carattere logico, per esempio classificatorio), sembra che nel processo conoscitivo non vi sia niente di singolare. Essi cadono infatti interamente nell'esperienza e nel descriverli non c'è alcun bisogno di adoperare categorie diverse da quelle che usiamo per descrivere tutti gli altri processi naturali.

Tuttavia, non esistono processi che non possano essere considerati anche astrattamente: basterebbe svuotarli fino allo scheletro, cioè al loro schema essenziale. Se ad esempio si svuotasse in questo modo il processo conoscitivo, potremmo facilmente trattarlo come qualcosa di assolutamente unico in

natura. Per prima cosa, però, dovremmo privare l'idea, l'oggetto e gli intermediari di tutti i loro particolari, per mantenere soltanto uno schema generale; poi dovremmo passare a considerare questo schema nella misura in cui fornisce un risultato e non nel suo carattere di processo. Attraverso questo trattamento gli intermediari si contrarranno fino a diventare un semplice spazio di separazione, mentre l'idea e l'oggetto manterranno soltanto la distinzione di due termini finali logicamente separati. In altre parole gli intermediari, che nella loro particolarità concreta formano un ponte, possono idealmente svanire, lasciando un intervallo vuoto da attraversare e, una volta divenuta saltatoria la relazione tra i termini finali, comincia il gioco di prestigio della *Erkenntnisstheorie*, che può procedere senza le limitazioni poste dalle considerazioni concrete.

Per significare l'oggetto, e quindi per superare l'abisso epistemologico che la separa da esso, l'idea deve ora eseguire quello che il professor Ladd chiama *salto mortale*: per conoscere la natura dell'oggetto deve cioè trascendere la propria natura. L'oggetto a sua volta diviene 'presente' lì dove è in realtà assente: fino a che ci resta soltanto uno schema, i cui paradossi sublimi, così almeno pensano alcuni tra noi, possono essere spiegati soltanto da un 'assoluto'.

La relazione tra un'idea e un oggetto diviene così astratta e saltatoria e da quel momento viene radicalmente opposta alla sua controparte deambulatoria, come se la relazione saltatoria fosse più essenziale di quella deambulatoria e la precedesse nel tempo. Accade di conseguenza che la descrizione più concreta venga considerata falsa o insufficiente. Il ponte di intermediari, possibile o attuale, che in ogni caso reale è ciò che trasmette e definisce la conoscenza, viene così trattato come una complicazione episodica di cui non c'è assolutamente alcun bisogno, nemmeno a livello potenziale.

La ragione principale per cui la mia concezione della verità è ritenuta insoddisfacente è proprio l'erronea e diffusa credenza secondo la quale gli elementi astratti sono opposti agli elementi concreti da cui pure derivano. E per questo aggiungerò ancora una parola su tale questione.

Se si astraggono da esso *tutti* i particolari, un veicolo di congiunzione non ci lascerà tra le mani niente se non la disgiunzione originaria che esso stesso ha superato; ma per evitare di considerare l'auto-contraddizione che ne risulta come l'esito

di una profondità dialettica, basta semplicemente ripristinare alcune parti precedentemente sottratte, non importa quanto piccole siano. Nel caso dell'abisso epistemologico il primo passo ragionevole da compiere è ricordarsi che esso era pieno di un *qualche* materiale empirico, di natura ideale o sensoriale, e che questo materiale aveva una *qualche* funzione-ponte [*bridging function*] che ci evitava di fare il salto mortale. Se dunque restituiamo il minimo indispensabile di realtà alla materia in discussione, troveremo anche l'autentica utilità delle nostre astrazioni. Eviteremo così di coinvolgerci in casi particolari e allo stesso tempo di cadere in paradossi gratuiti.

Passiamo ora a descrivere le caratteristiche generali della cognizione esplicitando cosa nel complesso essa *fa per noi*.

Innanzitutto dobbiamo ricordare che tutta questa indagine sulla conoscenza poggia su un livello riflessivo. In ogni momento reale di conoscenza, infatti, ciò a cui pensiamo è il nostro oggetto e non il modo in cui lo conosciamo. In questo preciso momento, invece, è il conoscere stesso il nostro oggetto; e credo che il lettore ammetterà che la sua conoscenza attuale di questo particolare oggetto può essere conseguita soltanto in maniera astratta e per anticipazione. Infatti, ciò che ha in mente concretamente mentre ragiona è sempre un ipotetico caso oggettivo di conoscenza, che egli ritiene accada in qualche altra persona o che richiama dal suo passato. Il critico, invece, vede che esso contiene sia un'idea che un oggetto, nonché i processi attraverso cui il conoscente è condotto dall'una verso l'altro; vede che l'idea è lontana dall'oggetto e che, attraverso intermediari o no, essa ha genuinamente *a che fare* con esso; vede, cioè, che l'idea funziona al di là del suo essere immediato, e che mantiene la presa su una realtà remota, saltando da una parte all'altra e trascendendo se stessa. Certamente l'idea fa tutto questo grazie a un aiuto esterno, anche se quando l'aiuto giunge, essa ha già compiuto il salto e il suo risultato è sicuro. Perché allora non parlare direttamente dei risultati senza considerare i mezzi? Perché non trattare l'idea come qualcosa che semplicemente cattura e intuisce la realtà, o che comunque ha la facoltà di farlo, come qualcosa che coglie la natura dietro le apparenze e che conosce le cose direttamente e immediatamente? Perché abbiamo sempre bisogno di intrometterci in quell'attraversamento? In questo modo non facciamo che rallentare il nostro discorso invece che compierlo.

Un discorso astratto sui risultati della conoscenza è certamente conveniente, nonché legittimo, *se non dimentichiamo o non neghiamo del tutto ciò che questo discorso astratto ignora*. Qualche volta, infatti, possiamo dire che la nostra idea ha *sempre* significato un particolare oggetto e che ci ha condotti ad esso perché la nostra idea era, intrinsecamente ed essenzialmente, idea *di* esso; possiamo persino insistere dicendo che la sua verificazione dipende da questa sua originale virtù cognitiva, ecc.; e non faremo alcun torto finché sapremo che queste sono solo scorciatoie del nostro pensiero. Queste scorciatoie sono descrizioni vere *fino a un certo punto*, in quanto lasciano fuori ampie porzioni di fatti che devono invece essere reintegrate se si vuole rendere la descrizione letteralmente vera di qualsiasi caso reale. Tuttavia se voi negaste attivamente[99], non semplicemente ignorandoli in maniera passiva, che gli intermediari possano costituire anche solo i requisiti potenziali dei risultati di cui siete così tanto colpiti, la vostra epistemologia andrebbe irrimediabilmente in rovina. Sareste infatti fuori pista tanto quanto lo sarebbe uno storico che, perso nell'ammirazione del potere personale di Napoleone, ignorasse del tutto i suoi marescialli e i suoi eserciti e vi accusasse di errore se raccontaste che le sue conquiste sono state realizzate attraverso questi mezzi. Accuso la maggior parte dei miei critici proprio di una simile astrattezza e parzialità.

Nella seconda conferenza di *Pragmatismo* ho usato l'immagine di uno scoiattolo che gira velocemente attorno al tronco di un albero nascondendosi alla vista di un uomo intento a inseguirlo. Posto che entrambi girano intorno all'albero ci si può chiedere se l'uomo giri intorno allo scoiattolo o meno. Dipende – affermai in quell'occasione – da che cosa si intende con 'girare attorno'. In un senso, infatti, l'uomo 'gira attorno' e in un altro no. Allora risolsi la disputa distinguendo i due sensi da un punto di vista pragmatico. Ma aggiunsi anche che alcuni contendenti ritennero la mia distinzione evasiva e presero posizione su ciò che chiamavano il 'corretto significato della parola attorno'. In un caso semplice come questo ben poche persone si rifiuterebbero di tradurre il termine in di-

99. Questa è la fallacia che nel mio libro *A Pluralistic Universe* (Longmans, Green & Co., 1909) ho chiamato 'intellettualismo vizioso' [N.d.A.]. Si veda W. JAMES, *A Pluralistic Universe* cit., p. 32.

scussione nei suoi equivalenti significati concreti, mentre nel caso di una funzione complessa come quella della conoscenza queste stesse persone agiscono diversamente. Anche se in ciascun caso fornissi un valore concreto e particolare alle idee di conoscenza a cui posso pensare, i miei critici insisterebbero col dire che 'il significato corretto del conoscere' è tenuto fuori dalla mia posizione. Essi scrivono come se il meno fosse dalla mia parte e il più dalla loro.

L'essenza della questione è secondo me tutta qui: sebbene la conoscenza possa essere descritta sia in termini astratti che in termini concreti, e sebbene le descrizioni astratte siano spesso molto utili, ciononostante esse sono del tutto assorbite, senza residui, da quelle concrete e non contengono niente che sia di una natura essenzialmente altra o perfino più alta e che sarebbe tralasciata dalle descrizioni concrete. Conoscere, infatti, è un processo naturale esattamente come lo è qualsiasi altro processo: in altre parole, non vi è alcun processo deambulatorio i cui risultati non possiamo descrivere in termini saltatori o i cui risultati non possiamo rappresentare attraverso una formulazione statica. Supponiamo per esempio di dire che un uomo è 'prudente'. Concretamente ciò significa che egli ha un'assicurazione, valuta i pro e i contro, guarda prima di saltare. Questi atti *costituiscono* forse la prudenza? *Sono* l'uomo prudente in quanto tale? O la prudenza è qualcosa che sussiste di per sé ed è indipendente sia dagli atti che dall'uomo? Per un'abitudine costante in lui, per un tono permanente del suo carattere, è conveniente chiamarlo prudente astraendo dalle sue azioni, prudente cioè in generale e senza alcuna specificazione, ed è conveniente dire che le sue azioni derivano da una prudenza pre-esistente. Vi sono ad esempio delle peculiarità nel suo sistema psico-fisico che lo fanno agire prudentemente, come pure vi sono delle tendenze associative nei nostri pensieri che li sollecitano a dirigersi alcuni verso la verità e altri verso l'errore. Ma l'uomo potrebbe davvero essere prudente in assenza di questi atti? Oppure, potrebbero i pensieri essere veri se essi non avessero tendenze associative o impulsive? Di sicuro non abbiamo ragione di contrapporre in questo modo delle statiche essenze ai processi dinamici in cui esse sono immerse.

La mia camera da letto si trova, ad esempio, sopra la mia biblioteca. È forse l''essere sopra' qualcosa di diverso dallo

spazio concreto che si deve attraversare per passare da una stanza all'altra? Si potrebbe dire che si tratta di una relazione topografica pura, una sorta di progetto ideato da un architetto nel mondo delle essenze eterne. Tuttavia, anche questo non sarebbe l'esser sopra nella sua pienezza, ma soltanto un sostituto abbreviato che può guidare la mia mente verso l'esser sopra reale, l'unico esser sopra vero e pieno. Non si tratta, quindi, di un essere sopra *ante rem*, ma di qualcosa che estraiamo *post rem* dall'esser sopra *in rebus*. In certi casi possiamo dire per comodità che lo schema astratto è precedente, potremmo dire che 'devo andare sopra a causa dell'esser sopra inteso come essenza', così come potremmo dire che l'uomo 'agisce prudentemente a causa della prudenza radicata in lui', o che le nostre idee 'ci guidano in maniera veritiera a causa della loro verità intrinseca'. Ma questo non deve impedirci in altre occasioni di usare descrizioni più complete. Un fatto concreto rimane identico in ogni descrizione, come quando di un'unica linea diciamo che una volta va da destra a sinistra e un'altra da sinistra a destra. Non sono che due nomi di un unico fatto, l'uno più utile dell'altro a seconda dei casi. I veri fatti della cognizione, qualsiasi sia il modo in cui ne parliamo, anche quando ne parliamo astrattamente, sono dati in maniera immutabile nelle possibilità e nelle attualità del *continuum* dell'esperienza[100]. I critici, tuttavia, trattano questo mio discorso concreto come se fosse inadeguato, come se il *continuum* dell'esperienza tralasciasse qualcosa.

Un modo piuttosto diffuso di contrapporre una descrizione astratta a una concreta è accusare i sostenitori di quest'ultima di 'confondere la psicologia con la logica'[101]. I nostri avversari sostengono che quando ci viene chiesto che cosa *significhi* verità ci limitiamo a dire *come ci si arriva*. Ma se il significato, dicono i nostri critici, è una relazione logica, statica e atempora-

100. L'oggetto finale, o termine, di un processo cognitivo in certi casi può non essere alla portata dell'esperienza diretta del soggetto conoscitivo. Tuttavia questo oggetto deve certamente esistere come parte dell'universo totale di esperienza la cui costituzione, che include anche la cognizione, è messa in discussione dal critico [N.d.A.].

101. Si vedano, ad es., J.B. PRATT, *Truth and its Verification*, «Journal of Philosophy, Psychology, and Scientific Methods», 4, 1907, p. 321 e J.E. RUSSELL, *Some Difficulties with the Epistemology of Pragmatism and Radical Empiricism*, «Philosophical Review», 15, n. 4, 1906, pp. 406-413.

le, come può davvero essere identificato con una qualsiasi esperienza umana concreta, che per giunta svanisce nello stesso istante in cui avviene?

È un'obiezione profonda ma che intendo comunque sfidare. Sfido, cioè, chiunque a mostrare in questo caso una differenza tra la logica e la psicologia. La relazione logica, infatti, sta alla relazione psicologica esistente tra un'idea e un oggetto proprio come l'astrattezza saltatoria sta alla concretezza deambulatoria. Entrambe hanno bisogno di un veicolo psicologico. La relazione 'logica', cioè, non è altro che una relazione 'psicologica' svuotata della sua pienezza e ridotta a un semplice schema astratto.

Qualche tempo fa un detenuto appena rilasciato tentò di assassinare il giudice che lo aveva condannato. Egli era riuscito apparentemente a concepire il giudice in maniera atemporale, a ridurlo a un significato puramente logico, quello di essere il suo 'nemico e persecutore', eliminando tutte le condizioni concrete – il verdetto della giuria, l'obbligo ufficiale, l'assenza di odio personale, forse anche la simpatia – che danno alla sentenza la caratteristica psicologica che le è propria, cioè quella di essere l'atto particolare di un uomo che agisce nel tempo. Quella sentenza *era* veramente contraria al colpevole, ma quale idea di essa è più vera: la sua semplice definizione logica oppure la sua reale specificazione psicologica? Gli antipragmatisti dovrebbero per coerenza sostenere la visione del criminale: trattare il giudice come il suo nemico logico ed eliminare le altre condizioni in quanto circostanze psicologiche inessenziali.

II

Credo che un ulteriore ostacolo per la mia concezione si celi nel modo in cui la mia posizione viene accettata. Come Dewey e Schiller, anche io ho affermato che la verità di un'idea è determinata dal suo essere soddisfacente. Questo, tuttavia, è un termine soggettivo, così come lo è l'idea, mentre la verità è generalmente considerata 'oggettiva'. Perciò anche i lettori che ammettono che l'essere soddisfacente sia l'unico *segno* distintivo per riconoscere la verità, l'unico che ci indica che possediamo un articolo così prezioso, continuano a dire che la mia concezione trascura completamente quella relazione oggettiva tra l'idea e l'oggetto a cui la parola 'verità' fa riferimento. Temo, inoltre, che il legame del mio povero nome alla 'volontà di credere' giochi a mio sfavore presso alcuni, sebbene a me sembri che la 'volontà' non debba svolgere alcun ruolo in questa discussione[102]. Gli avversari possono pensare che vi tradisca con qualcosa di impuro mentre, secondo loro, un amante della verità dovrebbe discorrere con il linguaggio melodrammatico di Huxley[103] e credere che la verità, per essere realmente tale, debba portare minacce di morte a tutte le nostre soddisfazioni. Tali divergenze provano senza dubbio la complessità di questo ambito di discussione; e tuttavia, a mio avviso, derivano anche da alcuni fraintendimenti che proverò – con scarsa speranza di riuscirvi – a ridurre con ulteriori spiegazioni.

Per prima cosa chiederò ai miei oppositori di definire con esattezza che *tipo* di cosa hanno in mente quando parlano della verità assoluta, completa e oggettiva; poi li sfiderò a mostrarmi uno spazio concepibile per un tal genere di verità al di fuori dei confini della mia. Sono sicuro, infatti, che questo spazio rientrerà perfettamente all'interno della mia analisi.

In primo luogo, la verità deve sussistere tra un'idea e una realtà che è l'oggetto di quell'idea. Poi, in quanto predicato, essa deve applicarsi all'idea e non all'oggetto, perché le realtà oggettive non sono *vere*, almeno non nell'universo di discorso in cui ora siamo confinati. Esse semplicemente *sono*, mentre sono le idee a esser vere *delle* realtà. Tuttavia possiamo supporre una serie di idee che siano man mano sempre più vere dello stesso oggetto, e chiedere quale sia il limite estremo che l'ultima idea deve superare per essere vera in senso assoluto. Ora, la massima verità concepibile di un'idea sembrerebbe coincidere con una fusione dell'idea con l'oggetto, con una totale e mutua confluenza e un'identificazione con esso. Stando al livello di credenza del senso comune questo è esattamente ciò che accade nella percezione sensibile. E se il senso comune ritiene i percetti e le realtà fisiche sostanzialmente

102. James si riferisce al suo testo *The Will to Believe* (1896).

103. Thomas Henry Huxley (1825-1895), biologo e scrittore vittoriano e seguace di Charles Darwin. James probabilmente si riferisce a T.H. HUXLEY, *Contribution to A Modern Symposium on the Influence upon Morality of a Decline in Religious Belief*, «Nineteenth Century», 1, 1877, pp. 331-358.

identici, dire che l'idea di questa penna verifica se stessa attraverso il mio percetto significa dire che in quel preciso momento il mio percetto *è* la penna stessa. La fisiologia delle sensazioni ha però decretato l'inaffidabilità del senso comune tanto che ora si crede che la penna 'in se stessa' esista al di là del percetto momentaneo: tuttavia ciò a cui può assomigliare una conoscenza diretta e completa di una realtà qualsiasi, una volta suggerito questo dato, resta al di là dei nostri scopi speculativi. *La totale confluenza della mente e della realtà* sarebbe, dunque, il limite assoluto della verità, nel senso che non ci potrebbe essere una conoscenza migliore o più soddisfacente che non sia di questo tipo.

Ma una tale confluenza, inutile dirlo, *è già esplicitamente contemplata, come una possibilità, nella mia concezione*. Se un'idea, infatti, ci conducesse non soltanto *verso* o *sopra*, oppure *contro* una realtà, ma tanto vicino da poterci *fondere* con essa, questa condotta la renderebbe assolutamente vera.

In realtà, i filosofi dubitano che ciò accada e ritengono piuttosto che noi ci avviciniamo sempre di più alla realtà, nel senso che ci approssimiamo sempre di più alla soglia della soddisfazione completa. In maniera reale, e quindi non immaginaria, la definizione di verità completa e oggettiva può solo dire che la verità appartiene all'idea che ci conduce vicino all'oggetto tanto quanto è consentito dalla natura della nostra esperienza, per esempio, all'idea che ci conduce letteralmente *accanto* ad esso. Supponiamo, dunque, che vi sia un'idea che si approssimi a una certa realtà oggettiva: che non sia possibile alcun ulteriore avvicinamento, che non vi sia nulla nel mezzo e che il passo successivo ci conduca dritti *a* quella realtà; allora questo risultato, immediatamente precedente al confluire di idea e oggetto, renderebbe l'idea vera al massimo grado, per quanto possibile in pratica nel mondo in cui abitiamo.

Ebbene, non c'è alcun bisogno di spiegare che *anche questo grado di verità è contemplato nella mia concezione*. E se è la soddisfazione il segno della presenza della verità, possiamo aggiungere che ogni sostituto meno vero di un'idea si dimostrerà anche meno soddisfacente. Seguendo questa direzione forse scopriremo che non abbiamo affatto toccato il termine ultimo, che desideriamo approssimarci ancor di più ad esso, e che non ci fermeremo finché non lo avremo raggiunto.

Così facendo, ovviamente, io postulo una realtà indipendente dall'idea che la conosce e postulo anche che la soddisfazione vada di pari passo col nostro approssimarci a quella realtà[104]. Se i miei critici attaccassero quest'ultimo assunto, ritorcerò loro contro il primo. Infatti, la nostra credenza complessiva in una realtà indipendente cresce sotto forma di un limite ideale posto al di là della serie dei termini successivi verso cui i nostri pensieri ci hanno condotto e continuano a condurci. Dato che ogni termine si dimostra provvisorio, perché ci lascia insoddisfatti, l'idea più vera è quella che ci spinge più lontano. Così infatti siamo continuamente attratti dalla nozione ideale di un termine ultimo che sia totalmente soddisfacente. Io per primo obbedisco e accetto questa nozione.

Non riesco a immaginare che la nozione di verità perfetta possa avere un *contenuto* oggettivo diverso da questo, cioè di introduzione [*penetration*] a un termine ultimo, e non posso neppure concepire che questa nozione sia potuta crescere, o che si siano potute distinguere le idee vere dai falsi idoli, se non per la grande quantità di soddisfazione, pratica e intellettuale, che le idee più vere portano con sé. Possiamo forse immaginare un uomo completamente soddisfatto di un'idea, e delle relazioni che quest'idea intrattiene con le altre o con le esperienze sensibili, che *non* abbia ancora considerato quell'idea una descrizione vera della realtà? La *materia* della verità è allora assolutamente identica a quella della soddisfazione. Si può anteporre una parola o un'altra nel discorso ma, se si esclude del tutto la nozione di *funzionamento soddisfacente* o di *guida*, che costituisce l'essenza della mia concezione pragmatica, e si ritiene la verità una relazione logica statica, indipendente anche dalle *possibili* funzioni di guida o dalle soddisfazioni, il terreno franerà sotto i nostri piedi.

Temo di essere ancora poco chiaro. Ma chiedo rispettosamente a coloro che rifiutano la mia teoria perché non capiscono il mio linguaggio esitante di dirci come *si* costituisce e stabilisce – *und zwar* in maniera concreta e articolata – la verità reale, genuina e assolutamente 'oggettiva' nella quale cre-

104. Se si preferisce si può dire che l'*in*soddisfazione decresce di pari passo con l'approssimarsi alla realtà oggettiva. Tale approssimarsi può essere di qualsiasi tipo: nel tempo, nello spazio o nel genere. Quest'ultimo nel discorso comune equivale al 'copiare' [N.d.A.].

dono. Essi, però, non devono puntare alla 'realtà' in quanto tale perché la verità rappresenta solo la nostra relazione soggettiva con la realtà. Qual è, dunque, l'essenza nominale di questa relazione, la sua definizione logica, che possa o meno essere 'oggettivamente' raggiunta dai comuni mortali?

Qualsiasi cosa essi dicano che sia, sono sicuro che la mia descrizione l'avrà contemplata e inclusa fin dall'inizio, come uno dei casi possibili nell'insieme totale dei casi. In breve, non c'è *spazio* per alcun grado o tipo di verità al di fuori del sistema pragmatico, cioè al di fuori di quella giungla di condizionamenti e funzionamenti empirici e dei loro termini più vicini o contigui, dei quali sembra che io abbia parlato in maniera così maldestra.

VII
IL PROFESSOR PRATT SULLA VERITÀ

I[105]

L'articolo del professor J.B. Pratt[106] apparso nel «Journal of Philosophy» (6 giugno 1907) è scritto in maniera così brillante che a maggior ragione il suo fraintendimento del pragmatismo esige una replica.

Egli sostiene che per un pragmatista la verità non sia una relazione tra un'idea e una realtà esterna e trascendente, ma sia qualcosa di 'totalmente compreso nell'esperienza', al punto che non ha bisogno 'di riferirsi ad altro che la giustifichi', non ha bisogno, cioè, di riferirsi ad alcun oggetto. Il pragmatista – continua – 'riduce ogni cosa alla psicologia' e in particolare alla psicologia del momento immediato. Perciò di un'idea psicologicamente verificata non può dire che era già vera prima che il processo di verificazione sia stato completato; così come non può considerare vera un'idea, anche solo provvisoriamente, finché continua a credere di *poterla* verificare quando ne ha voglia.

Non so se esista davvero un simile pragmatista ma, se così fosse, io di sicuro non l'ho mai incontrato. Possiamo certa-

105. Ristampato dal «Journal of Philosophy, etc.», agosto 15 (1907), vol. IV, p. 464 [N.d.A.].

106. *James Bisset Pratt (1875-1944), filosofo americano, insegnò al Williams College. Conseguì il dottorato alla Harvard University, dove studiò con William James. L'articolo a cui James si riferisce si intitola *Truth and Its Verification*, «Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods», vol. 4, n. 12, 1907, pp. 320-324.

mente definire i termini come vogliamo ma se questa è la definizione che il mio amico Pratt dà di pragmatismo, non posso che essere d'accordo col suo antipragmatismo. Tuttavia nel definirlo egli cita le mie parole. Quindi, per non rischiare di essere assimilato dal lettore a un essere tanto ottuso, esporrò ancora una volta la mia concezione della verità.

La verità è essenzialmente una relazione tra due cose: un'idea da una parte e una realtà esterna dall'altra. Questa relazione, come tutte le altre relazioni, ha il suo *fondamento*, cioè una matrice, nella circostanza esperienziale, psicologica o fisica, in cui i due termini correlati sono immersi. Nel caso della relazione tra 'un erede' e 'un'eredità' il fondamento è un mondo in cui c'era chi faceva testamento e ora vi sono un testamento e un esecutore testamentario; nel caso della relazione tra un'idea e un oggetto il fondamento è un mondo, che si trova attorno e tra i due termini, fatto di circostanze che producono un processo di verificazione soddisfacente. Ma come un uomo può essere chiamato erede ed essere considerato tale prima che l'esecutore testamentario abbia effettivamente diviso l'eredità, così si può attribuire la verità all'idea prima che il processo di verificazione sia stato portato esaustivamente a termine, essendoci già una gran quantità di circostanze che verificano quell'idea. Visto che in molti casi il potenziale sostituisce l'attuale, non si capisce dunque perché non possa essere lo stesso in questo caso. Diciamo infatti che un uomo è benevolo non soltanto per i gesti generosi che ha compiuto, ma anche per la sua disponibilità a compierne altri, e consideriamo un'idea 'illuminante' non soltanto per la luce che ha già gettato, ma anche per quella che crediamo getterà sui problemi più oscuri. Perché allora non dovremmo fidarci allo stesso modo della verità delle nostre idee? Viviamo, appunto, sempre a credito e usiamo le nostre idee più per richiamare cose connesse agli oggetti che non gli oggetti stessi.

Novantanove volte su cento usiamo l'oggetto, una volta che l'idea ci abbia condotti ad esso, per passare ad altri oggetti connessi. Accorciamo continuamente i processi di verificazione fidandoci del fatto che tali processi siano possibili.

Dunque, ciò che *costituisce la relazione* conosciuta come verità non è che *l'esistenza di un fondamento di circostanze empiriche che circonda l'oggetto e l'idea*, che è lì pronto per essere aggirato o interamente attraversato. Finché un tale fondamento esiste e finché attraverso di esso è possibile passare in maniera soddisfacente dall'idea all'oggetto, non solo quell'idea *è* vera ma lo *era* già prima che si fosse realizzata la sua completa verificazione. La natura, il luogo e le somiglianze dell'oggetto, così come la natura e le tendenze associative dell'idea, giocano certamente un ruolo vitale nel permettere questo particolare passaggio; per questo è assurdo credere che la nozione di verità sia qualcosa di puramente psicologico che ha a che fare con la sola esperienza privata del soggetto conoscente. La relazione di verità va invece cercata *tra* l'idea e l'oggetto e implica quindi entrambi questi termini. Tuttavia, se ho ben compreso la posizione di Pratt, secondo la sua concezione 'intellettualista' possiamo sicuramente usare questo *fondamento*, questa massa di esperienza intermedia, per *testare* la verità, ma la relazione di verità rimane in se stessa qualcosa di separato. Usando le parole di Pratt, ciò significa '*semplicemente che l'oggetto a cui si sta pensando è come lo si pensa*'.

La parola 'come', che qualifica questa relazione e ne porta tutto il peso 'epistemologico', mi sembra tutt'altro che semplice. Essa suggerisce immediatamente che l'idea debba essere *come* l'oggetto. Eppure le nostre idee sono per la maggior parte concetti astratti e non somigliano agli oggetti; quindi quel 'come' deve essere interpretato funzionalmente: deve significare, cioè, che l'idea ci deve condurre dove ci condurrebbe l'oggetto. Ora, l'esperienza ci porta sempre più in là e sia gli oggetti che le idee possono condurci agli stessi risultati. In questo caso le idee sarebbero le scorciatoie che *sostituiamo* agli oggetti. Inoltre, di solito non andiamo a verificare direttamente ciascuna delle idee che attraversano la nostra mente perché, se un'idea ci conduce là dove ci condurrebbe un oggetto, possiamo dire, riprendendo le parole di Pratt, che l'oggetto è *come* lo pensiamo e che l'idea così verificata è sufficientemente vera.

Senza dubbio Pratt accetterà la maggior parte di questi fatti, ma negherà che essi chiamino in causa il pragmatismo. Ovviamente ciascuno è libero di definire il pragmatismo come crede ma con la mia concezione pragmatica della verità non ho mai inteso affermare qualcosa di diverso da ciò che sto descrivendo in queste pagine, e dal momento che l'uso che ho fatto di questo termine è anteriore a quello fatto dai miei amici penso di avere il diritto di precedenza. Tuttavia temo che

Pratt non obietti soltanto su cosa si debba pensare per essere chiamato pragmatista. Sono sicuro che egli crede che la relazione di verità abbia qualcosa in *più* di ciò che il *fondamento* di cui ho parlato possa spiegare: sebbene sia utile per testare la verità, egli ritiene che la circostanza esperienziale non possa fondare la relazione di verità *in se stessa*, perché tale relazione è trans-empirica e 'saltatoria'.

Prendiamo ad esempio un oggetto e un'idea. Ipotizziamo che questa sia vera di quello, eternamente e assolutamente vera; supponiamo cioè che quell'oggetto sia proprio *come* l'idea lo pensa, per quanto è possibile che una cosa sia 'come' un'altra. Ebbene, chiedo ora al professor Pratt di dire in cosa *consiste* questo essere-come [*as-ness*]. A mio avviso esso deve consistere in qualcosa di assegnabile e descrivibile e non deve rimanere un mistero. Tuttavia, se egli riuscisse ad attribuire all'essere-come una qualsiasi determinazione che io non abbia già riferito alle specificazioni di ciò che ho chiamato *fondamento* empirico, ammetterò di buon grado la mia stupidità e accetterò di non pubblicare una riga in più sulla questione della verità.

II

Il professor Pratt è tornato all'attacco con un intero libro[107] che per chiarezza e valore merita di prendere il posto dell'intera letteratura antipragmatista. Spero proprio che ciò accada perché il suo autore ammette tutti i *miei* assunti fondamentali. Egli distingue soltanto la mia concezione della verità, che chiama pragmatismo 'modificato', da quella di Schiller e Dewey che definisce pragmatismo 'radicale'. Per come comprendo Dewey e Schiller mi sembra che le nostre posizioni concordino perfettamente, nonostante il modo diverso che ciascuno ha di affermarle; ma dato che ho già tanti problemi anche senza dover difendere i miei amici, per il momento li lascio alla mercé delle interpretazioni del professor Pratt, a mio avviso del tutto erronee. La mia risposta sarà breve per-

107. J.B. Pratt, *What is Pragmatism?*, The MacMillan Company, New-York 1909. I commenti qui riportati sono stati scritti nel marzo del 1909, dopo alcuni articoli stampati nel presente volume [N.d.A.].

ché preferisco considerare solo le cose più essenziali, visto che il libro di Pratt non si spinge oltre all'articolo a cui ho già risposto nella prima parte di questo saggio[108].

Egli si limita a ripetere la formula del 'come' [*as-formula*], come se fosse qualcosa che io e gli altri pragmatisti avessimo negato[109]. In realtà avevo semplicemente chiesto a coloro che ne enfatizzano tanto l'importanza di fare qualcosa di più che pronunciare semplicemente quella formula, per esempio di spiegarla e di dirci perché è così importante. Del resto anch'io ammetto che un'idea sia vera se l'oggetto è 'come' l'idea lo rappresenta, ma spiego l''esser come' nei termini della verificabilità dell'idea.

Dal momento che Pratt non nega nessuna delle 'funzioni' di verifica che io attribuisco alle idee e insiste soltanto sulla loro incapacità a essere il *fondamento* della relazione di verità, non mi sembra ci sia nulla su cui di *fatto* le nostre posizioni differiscano: la disputa fra noi riguarda piuttosto fino a che punto la nozione di funzionalità o verificabilità sia una parte essenziale della nozione di 'esser vero' [*trueness*][110] – è questo il nome che il professor Pratt dà all'esser-come di un'idea vera. Ritengo, in definitiva, che la nozione di 'esser-come' o di es-

108. L'articolo di Pratt al quale James si riferisce e che ha discusso nella sezione precedente si intitola *Truth and Its Verification*, «Journal of Philosophy, etc.», vol. 4, n. 12, 1907. Pratt riprenderà le argomentazioni esposte in quell'articolo e in un altro – *Truth and Ideas*, uscito per il «Journal of Philosophy, etc.», vol. 5, n. 5, 1908 – nelle prime due lezioni del testo *What is Pragmatism?*.

109. J.B. Pratt, *What is Pragmatism?* cit., pp. 77-80 [N.d.A.].

110. Nella II e III lezione di *What is Pragmatism?* Pratt si dedica a un'appassionata discussione della concezione pragmatista della verità. I pragmatisti assegnano un nuovo significato alla nozione di verità, afferma Pratt, e in esso si gioca la sostenibilità del pragmatismo stesso. Nella II lezione intitolata *The ambiguity of 'truth'* egli distingue tre significati in cui la parola 'verità' viene usata comunemente: 1) come sinonimo di 'realtà'; 2) come sinonimo di fatto conosciuto o di credenza verificata e accettata; 3) per indicare la relazione o la qualità appartenente a un'idea e che la rende 'vera'. È in quest'ultimo senso che Pratt parla di *trueness* di un'idea. Egli sostiene che i pragmatisti commettono un errore nel non distinguere il secondo significato – la verità come fatto conosciuto o come possesso mentale – dal terzo – la verità intesa come la qualità o la relazione che caratterizza un'idea vera e che la rende tale. Cfr. J.B. Pratt, *What is Pragmatism?* cit., in part. pp. 49-131. Si veda anche W. James, *The Meaning of Truth* cit., p. 182, n. 94.12. Nella nota che conclude il capitolo X, *L'esistenza di Giulio Cesare*, James si occuperà brevemente di districare la terminologia con cui nella letteratura a lui contemporanea si designa, e viene concepita, la nozione di verità [N.d.T.].

ser vero rimanga assolutamente priva di significato se non si fa riferimento alla funzionalità concreta di un'idea.

Facciamo un esempio in cui non sia possibile esprimere una tale funzionalità. Supponiamo che abbia un'idea che esprimo con il vocabolo 'skrkl' e che allo stesso tempo affermi che questa idea è vera. Chi può dire che essa è *falsa*, perché non c'è da nessuna parte, nelle profondità inesplorate del cosmo, un oggetto a cui 'skrkl' corrisponda affinché sia vera nel senso di Pratt? E d'altra parte, chi può invece dire che è *vera* posando la mano sull'oggetto e mostrando che questo è ciò che *intendo* con quella parola? E ancora, chi può contraddire qualcuno che ritenga la mia parola totalmente *disgiunta* dalla realtà, e che la tratti come un semplice fatto mentale soggettivo, privo di una qualsiasi funzione cognitiva? Si deve scegliere una di queste tre alternative.

Affinché l'idea non sia irrilevante (o non cognitiva), secondo il professor Pratt, ci deve essere un oggetto a cui possa riferirsi. E posto che quest'oggetto ci sia, se 'skrkl' è vera o falsa non dipende da alcuna condizione intermedia: l'esser vero o falso sarebbero sempre lì, in maniera immediata, assoluta e positiva.

Ritengo, al contrario, che ci debba essere un contesto per stabilire se un'idea sia vera, falsa o totalmente irrilevante[111]. E a meno che non ci sia un percorso naturale tra 'skrkl' e *quell'oggetto*, distinguibile tra gli innumerevoli percorsi che attraversano le realtà dell'universo, congiungendole accidentalmente le une alle altre, niente potrà costituire anche solo *la possibilità del suo riferimento* a quell'oggetto piuttosto che a un altro. Inoltre, a meno che l'idea non abbia una certa *disposizione a seguire quel percorso*, niente potrà costituire la sua *intenzione* a riferirsi all'oggetto in questione. Infine, a meno che quel percorso non sia disseminato di frustrazioni o incoraggiamenti e non offra né una soddisfazione né una contraddizione finale, niente potrà costituire l'*accordo* o il *disaccordo* dell'idea con quell'oggetto, o la relazione dell'esser- o del non esser-come, in cui l'esser vero [*trueness*] o falso consisterebbero.

Credo che Pratt debba fare qualcosa di più che ripetere l'espressione 'esser vera' quando gli domando se esista una *costituzione* per quella relazione più importante di questa. Il percorso, la disposizione, la corroborazione o la contraddizione, non hanno bisogno di essere esperiti totalmente, e tuttavia, se l'universo non li contemplasse tra i suoi contenuti possibili, non vedo quale *materiale logico* rimarrebbe per definire l'esser vera dell'idea. Se, come invece credo, l'universo li contempla, essi sono l'unico materiale logico necessario.

Non capisco la preminenza che Pratt attribuisce alla verità astratta, a scapito della verificabilità concreta di un'idea. E spero che egli possa spiegarsi meglio. Senza dubbio la verità astratta precede la verificazione, ma allora non si tratta d'altro che della verificabilità che io intendo come prioritaria. Sicuramente la 'mortalità' di un uomo – che non è altro che la possibilità della sua morte – precede la sua morte; ma non credo che ciò su cui qui si discute in maniera così ostinata sia questa precedenza astratta di ogni possibilità rispetto ai fatti che le sono correlati. Credo che Pratt pensi a qualcosa di più concreto. L'esser vera [*trueness*] di un'idea deve infatti significare *qualcosa di definito in essa, qualcosa che determina la sua disposizione a funzionare* e quindi ad andare verso un oggetto piuttosto che un altro. Qualcosa del genere è certamente presente nell'idea, così come c'è qualcosa nell'essere umano che rende ragione della sua disposizione alla morte, e nel pane della sua disposizione a nutrire. Nel caso della verità è la psicologia a dirci che cosa sia questo qualcosa: l'idea ha infatti i suoi associati particolari, motori e ideazionali [*ideational*]. Per luogo e natura essa tende a chiamarli all'essere uno dopo l'altro, e il loro apparire in successione è ciò che intendiamo con 'funzionamento' dell'idea. In base a ciò che essi sono, l'esser vera [*trueness*] o falsa dell'idea viene alla luce. Queste tendenze hanno condizioni precedenti a quelle che la biologia, la psicologia e la biografia, cioè la storia della vita, possono tracciare. L'intera catena causale delle condizioni naturali produ-

111. In maniera alquanto singolare, Pratt si libera di questo postulato fondamentale dell'epistemologia pragmatica dicendo che il pragmatista «rinuncia inconsapevolmente alla sua tesi principale contrabbandandoci l'idea di un ambiente influente che determina se l'esperienza funzioni o meno, e che non può esso stesso essere identificato con l'esperienza o con una parte di essa» (pp. 167-168). Qui 'esperienza' significa idea o credenza; e l'espressione 'contrabbandare' [*smuggling in*] è estremamente fuorviante. Se c'è un epistemologo che possa fare a meno di un ambiente condizionante, quello è proprio l'antipragmatista, con la sua esattezza immediata e saltatoria, indipendente dal funzionamento prodotto. Il sentiero di mediazione che l'ambiente fornisce è al contrario la vera essenza della concezione pragmatica [N.d.A.].

ce uno stato di cose in cui si possono trovare nuove relazioni (non semplicemente quelle causali) o in cui queste relazioni possono essere introdotte. Mi riferisco in particolare alle relazioni che noi epistemologi studiamo: le relazioni di adattamento, di sostituibilità, di strumentalità, di riferimento e di verità.

Sebbene non possa aver luogo alcuna conoscenza, vera o falsa, senza condizioni causali antecedenti, queste condizioni sono soltanto preliminari alla questione di cosa renda le idee vere o false, una volta che si sia assecondata la disposizione di quelle idee. Queste disposizioni devono esistere in una qualche forma e i loro frutti sono la verità, la falsità o l'irrilevanza, a seconda di ciò che si verifica concretamente. Esse non sono, inoltre, 'saltatorie' perché evocano le loro conseguenze in maniera contigua, una di seguito all'altra; e finché il risultato finale dell'intera sequenza associativa, attuale o potenziale, rimane nella nostra mente, non possiamo essere sicuri di quale possa essere il suo significato epistemologico, se mai ne possiede uno. Infine, la conoscenza vera non si trova nell'idea sin dall'inizio, in modo sostanziale, in se stessa o 'in quanto tale', più di quanto la mortalità non si trovi nell'uomo o il nutrimento nel pane. Qualcos'altro viene prima; qualcosa che in maniera pratica *va verso*, a seconda dei casi, il conoscere, il morire o il nutrirsi. Questo qualcosa è la 'natura' del primo termine – sia esso l'idea, l'uomo o il pane – che opera per avviare la catena causale dei processi. Una volta completata, essa diventa quel fatto complesso a cui diamo il nome funzionale che meglio le si adatta. Se fosse data un'altra natura sarebbe data anche un'altra catena di funzionamenti cognitivi: si avrà, in questo modo, o la conoscenza di un altro oggetto, oppure la conoscenza dello stesso oggetto, ma in maniera differente.

Pratt mi lascia ancora più perplesso quando attribuisce a Dewey e Schiller[112] – non credo si riferisca anche a me – una concezione della verità che permetterebbe la non esistenza dell'oggetto di una credenza, anche se quella credenza fosse vera. «Dal momento che la verità di un'idea – egli scrive – significa semplicemente il fatto che quell'idea funziona, questo

112. J.B. PRATT, *What is Pragmatism?* cit., p. 200 [N.d.A.].

fatto è tutto ciò che si intende quando si dice che l'idea è vera»[113]. Con *«quando si dice che l'idea è vera»* intendi vera per *te*, il critico, o vera per il soggetto della credenza che stai descrivendo? La difficoltà del critico deriva dal suo considerare la parola 'vero' priva di connessione, laddove il pragmatista intende sempre 'vero per colui che ne esperisce il funzionamento'. 'Ma l'oggetto è *realmente* vero o no?' – sembra chiedere il critico. Come se il pragmatista dovesse sovrapporre un'ontologia alla sua epistemologia, e dirci quindi quali realtà esistano indubitabilmente. In questo caso la risposta giusta sembra essere: 'un mondo alla volta'.

Un altro problema di Pratt riguarda la 'trascendenza' dell'oggetto. Quando le nostre idee hanno funzionato in modo tale da portarci direttamente all'oggetto, *accanto* a esso, «la nostra relazione con esso si deve considerare deambulatoria o saltatoria?», domanda Pratt. Se l'oggetto in questione fosse il *tuo* mal di testa – scrive – «la *mia* esperienza si interromperebbe dove comincia la tua» e «questo fatto è di enorme importanza, perché esclude il senso di transizione e di soddisfazione che è un elemento così importante nella concezione pragmatista della conoscenza; senso di soddisfazione dovuto a un continuo passaggio dall'idea originale all'oggetto conosciuto. Se mai potesse verificarsi una tale soddisfazione con il tuo mal di testa, ciò non accadrebbe con l'oggetto ma sulla mia sponda del 'golfo epistemologico'. Il golfo non sarebbe ancora stato attraversato»[114].

Un giorno o l'altro, o anche adesso in qualche angolo dell'universo, i mal di testa di diversi uomini possono confluire o divenire 'co-coscienti'. Qui e ora, tuttavia, i mal di testa si trascendono l'un l'altro e, quando non sentiti, possono essere conosciuti solo concettualmente. La mia idea è che tu hai veramente il mal di testa perché ciò corrisponde perfettamente all'espressione che vedo e a quello che ti sento dire; ma tutto questo non mi mette in possesso del tuo mal di testa in quanto tale. Sono ancora a un passo da esso, mi 'trascende', anche se non è in nessun modo trascendente l'esperienza umana in generale.

113. J.B. PRATT, *What is Pragmatism?* cit., p. 206 [N.d.A.].
114. Ivi, p. 158 [N.d.A.].

Ma il 'golfo' è ciò che la stessa epistemologia pragmatista fissa nelle prime parole che usa quando dice che ci deve essere un oggetto e un'idea. L'idea non attraversa immediatamente quel golfo, essa agisce per attraversarlo passo dopo passo, in maniera contigua, e vi riesce interamente o solo approssimativamente. Nella visione che il pragmatista ha del suo universo ipotetico, se lo attraversa, quell'idea potrà essere definita 'vera'; e anche se può attraversarlo, ma non lo fa, o se getta un ponte su di esso, possiede ancora, secondo il lungimirante sguardo pragmatista, ciò che il professor Pratt chiama 'l'esser vero' [*trueness*]. Chiedere invece al pragmatista se, quando l'idea non si fonde concretamente con l'oggetto, essa sia *realmente* vera o possieda una verità *reale* – in altre parole, se il mal di testa che suppone e in cui crede, o lo stesso individuo che il pragmatista suppone creda in quel mal di testa, siano reali o no – significa allontanarsi dall'universo ipotetico del discorso ed entrare nel mondo completamente differente dei fatti naturali.

VIII
LA CONCEZIONE PRAGMATISTA DELLA VERITÀ E I SUOI FRAINTENDIMENTI

La concezione della verità presentata nel mio libro *Pragmatismo* continua a imbattersi in tali fraintendimenti che sono tentato di scrivere un'ultima breve risposta. Le mie idee possono certo essere confutate, ma non lo saranno mai finché non verranno comprese in maniera adeguata. L'assurdità dei fraintendimenti attuali mostra quanto sia poco conosciuto il punto di vista concreto assunto dal pragmatismo. Le persone a cui è familiare una certa concezione, infatti, si muovono in essa con tale disinvoltura che si capiscono con un solo cenno e riescono a conversare senza doversi occupare a tutti i costi dei loro P e dei loro Q. Ma visti i risultati, devo ammettere che abbiamo creduto di rivolgerci a intelligenze più intuitive e di conseguenza su molte questioni abbiamo utilizzato un linguaggio troppo impreciso. Non avremmo mai dovuto esprimerci in maniera ellittica. I critici hanno pesato ogni nostra parola e si sono rifiutati di cogliere lo spirito piuttosto che la lettera del nostro discorso, dimostrando con ciò una vera e propria estraneità nei confronti della nostra visione; credo anche che questo dimostri la falsità dell'altra obiezione che ci viene rivolta, quella secondo cui – come recita una specie di slogan che è cominciato a circolare – nel pragmatismo 'ciò che è nuovo non è vero, e ciò che è vero non è nuovo'. Se non diciamo niente di nuovo, perché allora si fa così tanta fatica ad afferrarne il significato? Di certo non la si può imputare soltanto al nostro linguaggio oscuro, perché su altre questioni siamo riusciti a farci comprendere. Ma le recriminazioni sono

di cattivo gusto e, per quanto mi riguarda, sono sicuro che alcuni dei fraintendimenti di cui mi lamento sono dovuti al fatto che la mia dottrina della verità, presentata in quel volume di conferenze pubbliche, è circondata da molte altre opinioni che hanno a che fare con essa solo in modo accidentale, cosicché il lettore può essere davvero rimasto confuso. Di ciò sono sicuramente colpevole, così come di aver omesso alcune considerazioni cautelative che in parte fornirò nelle pagine che seguono.

Primo fraintendimento: il Pragmatismo è soltanto una riedizione del positivismo.

Questo sembra essere l'errore più diffuso. Scetticismo, positivismo e agnosticismo concordano con il razionalismo dogmatico nel presupporre che tutti conoscano il significato della parola 'verità' senza bisogno di ulteriori spiegazioni. Ma queste tre dottrine insinuano o dichiarano apertamente che la verità reale, la verità assoluta, è inaccessibile all'essere umano, e che egli deve accontentarsi di una verità relativa o fenomenica come del miglior sostituto possibile. Lo scetticismo considera questa posizione insoddisfacente, mentre il positivismo e l'agnosticismo la accolgono di buon grado: rifiutano la verità reale dicendo che è 'uva ancora acerba' e considerano la verità fenomenica sufficiente per tutti i nostri fini 'pratici'.

Niente è più lontano di queste teorie da quanto il pragmatismo dice a proposito della verità. La sua tesi è preliminare rispetto alla loro, anzi si può dire che si arresta proprio nel punto in cui queste teorie cominciano, dal momento che si accontenta della stessa *definizione della verità*. Il pragmatismo, infatti, domanda: 'a prescindere dall'esistenza o meno nell'universo di una mente che la possieda, che cosa significa *idealmente* la nozione di verità?', e '*nel caso* in cui esistessero, che genere di cose sarebbero i giudizi veri?' La sua risposta vuole tener conto della verità più completa che si possa concepire e cioè tanto della verità 'assoluta' quanto di quella relativa e imperfetta. S'intende che questa domanda su che cosa la verità sarebbe se esistesse appartiene a un campo di indagine puramente speculativo. Non è una teoria su che tipo di realtà o che tipo di conoscenza sia possibile di fatto; essa astrae del tutto dai termini particolari e definisce la natura delle possibili relazioni che si instaurano fra di essi.

Come la domanda di Kant sui giudizi sintetici era sfuggita ai filosofi precedenti, allo stesso modo la domanda pragmatista è sfuggita finora all'attenzione e si è dimostrata così sottile da sfuggire persino, anche ora che se ne discute apertamente, ai dogmatici e agli scettici, i quali sono completamente fuori strada nel comprendere di cosa stia parlando il pragmatista, visto che credono stia parlando di tutt'altro.

Secondo loro egli, infatti, sosterrebbe – cito un critico dei nostri giorni – 'che i problemi più interessanti sono insolubili per l'intelligenza umana, che il nostro bisogno di conoscere in maniera veritiera è artificiale e illusorio e che la nostra ragione, incapace di raggiungere i fondamenti della realtà, deve volgersi esclusivamente all'*azione*'. Non ci potrebbe essere un fraintendimento peggiore.

Secondo fraintendimento: il Pragmatismo è innanzitutto un appello all'azione.

Devo ammettere che la scelta del nome 'pragmatismo', con il suo evocare l'azione, è stata infelice e ha giocato molto a favore di questo fraintendimento. Ma non c'è una parola che potrebbe proteggere questa dottrina da critici così ottusi da pensare che quando Schiller parla del buon 'funzionamento' delle idee, si riferisca al loro funzionamento immediato in ambito fisico, cioè al loro permetterci di fare soldi o di ottenere un qualche simile vantaggio 'pratico'. In effetti, le idee funzionano in modo immediato e mediato ma funzionano anche in modo indefinito all'interno del mondo mentale. Non concedendoci questa semplice intuizione, i critici trattano la nostra concezione come qualcosa che si possa offrire solo a ingegneri e dottori, a finanzieri e uomini d'azione in generale, i quali hanno bisogno di qualche tipo di rozza *Weltanschauung* bell'e pronta ma non hanno tempo o intelligenza per studiare la vera filosofia. Essa, inoltre, è di solito descritta come un movimento tipicamente americano, una specie di schema ridotto di pensiero, adatto all'uomo della strada che ovviamente odia la teoria e vuole un immediato ritorno in contante.

È vero che alle risposte sulle questioni teoriche più sofisticate da cui il pragmatismo prende le mosse seguono corollari di importanza pratica. L'indagine dimostra che nella funzione chiamata verità le realtà preesistenti non sono le uniche variabili indipendenti. In un certo senso anche le nostre idee,

essendo realtà, sono variabili indipendenti, seguono il resto della realtà e vi si adattano così come il resto della realtà segue e si adatta loro. Quando si aggiungono all'essere, le idee rideterminano in parte l'esistente al punto che, se non si tiene conto anche di esse, l'intera realtà appare definibile soltanto in maniera incompleta. Esibendo le nostre idee come fattori complementari della realtà, la dottrina pragmatista (visto che le nostre idee provocano le nostre azioni) è una finestra spalancata sull'azione umana e sull'originalità di pensiero. Ma non c'è niente di più sciocco che ignorare l'edificio epistemologico in cui quella finestra è costruita, o parlare come se il pragmatismo cominciasse e finisse con quella finestra: esattamente ciò che fanno quasi tutti i nostri critici. Ignorano, cioè, il nostro primo passo e la sua motivazione e mettono la relazione con l'azione, che per noi è solo un risultato secondario, al primo posto.

Terzo fraintendimento: i pragmatisti si auto-impediscono di credere nelle realtà eiettive.

Secondo i critici ciò accade perché fanno consistere la verità delle credenze nella loro verificabilità, e la loro verificabilità nel modo in cui le idee funzionano per noi. Il professor Stout, nella sua peraltro ammirevole recensione di Schiller in «Mind» dell'ottobre 1907[115], ritiene che ciò avrebbe dovuto condurre Schiller (se avesse potuto davvero rendersi conto degli effetti della propria dottrina) all'assurda conseguenza di essere incapace di credere sinceramente al mal di testa di un altro uomo, anche se il mal di testa ci fosse effettivamente. Egli, infatti, può soltanto 'postulare' quel mal di testa per salvare il valore funzionale che il postulato riveste nella sua concezione. Il postulato guida alcuni suoi atti e conduce a conseguenze vantaggiose; ma quando capisce appieno che il postulato è vero *soltanto* (!) in questo senso, il fatto che l'altro *abbia* realmente il mal di testa smette (o dovrebbe smettere) di essere vero. Tutto ciò che rendeva prezioso il postulato svanisce: il suo interesse per il suo simile 'diventa una forma velata di egoismo e il suo mondo diventa freddo, ottuso e insensibile'.

115. *G.F. Stout, Recensione di F.C.S. Schiller, *Studies in Humanism*, «Mind», n. 5, vol. 16, n. 64, 1907, pp. 579-588. George F. Stout era un filosofo e psicologo inglese.

Questa obiezione distorce l'universo di discorso del pragmatista. All'interno di quell'universo il pragmatista trova qualcuno con il mal di testa o con qualche altra sensazione e qualcun altro che postula quella sensazione. Se si domandasse a quale condizione il postulato sia 'vero', il pragmatista risponderebbe che, almeno per chi lo postula, esso è vero nella misura in cui il crederlo gli procura la soddisfazione più piena. Cosa c'è di soddisfacente? Di certo il *credere* nell'oggetto postulato, cioè nelle sensazioni realmente esistenti dell'altro uomo. Ma come potrebbe essere soddisfacente (soprattutto se chi postula è un vero pragmatista) *non* credere a quella sensazione visto che, usando le parole del professor Stout, il non credere 'gli fa sembrare il mondo freddo, ottuso e insensibile'? Il non credere sembrerebbe, sotto queste condizioni e dati i principi pragmatisti, inconcepibile, a meno che non ci fossero già altri segni della natura impietosa del mondo. Dal momento che la credenza nel mal di testa è vera per il soggetto assunto nell'universo di discorso del pragmatista, ed è vera anche per il pragmatista che ha assunto quell'intero universo per i suoi scopi epistemologici, perché allora non dovrebbe essere vera in quell'universo in maniera assoluta? Il mal di testa in cui si crede è una realtà che sta lì e non c'è mente che non vi creda, né la mente del critico né quella del soggetto in questione! I nostri avversari hanno una verità migliore da mostrarci in questo universo reale[116]?

116. Queste considerazioni mi permettono di anticipare una critica che si potrebbe rivolgere alla III conferenza di *Pragmatismo*, nel punto in cui (alle pp. 96-100) [ed. *Works*, 50.20-52.21] affermo che 'Dio' e 'Materia' potrebbero essere considerati sinonimi se dalle due concezioni non fossero deducibili conseguenze future differenti. Quel passaggio era tratto da un discorso che ho tenuto alla California Philosophical Union, poi ristampato nel «Journal of Philosophy» (vol. I, p. 673); già in quell'occasione mi ero accorto che non funzionava, tuttavia decisi di lasciarlo inalterato perché non comprometteva il valore esplicativo dell'argomentazione. L'errore mi fu evidente quando formulai l'ipotesi – in analogia a quella dell'universo senza Dio – di una 'fidanzata automatica', cioè di un corpo privo di anima esternamente indistinguibile da una vera fanciulla e che come questa sorride, parla, arrossisce, si prende cura di noi, insomma in grado di comportarsi con gli stessi riguardi e la stessa dolcezza di una fanciulla vera e propria dotata di anima. Qualcuno sarebbe comunque disposto a considerare la fanciulla e l'automa alla stessa stregua? Credo proprio di no: perché è nella nostra stessa struttura desiderare sopra ogni cosa di essere intimamente corrisposti e riconosciuti, amati e ammirati. Consideriamo quei comportamenti esteriori come un'espressione, una manifestazione della coscienza che li accompagna e

Tanto basti per il terzo fraintendimento, che non è se non una specificazione dell'ancor più ampio fraintendimento successivo.

Quarto fraintendimento: nessun pragmatista può essere un realista in epistemologia.

Si pensa sia una conseguenza della sua affermazione che la verità delle nostre credenze consista nella soddisfazione che producono. Ovviamente la soddisfazione *per se* è una condizione soggettiva: ma da ciò si trae la conclusione che la verità rimanga all'interno del soggetto che può fabbricarla a suo piacimento. Le credenze vere diventano in questo modo sentimenti capricciosi staccati da ogni responsabilità nei confronti delle altre parti dell'esperienza.

È difficile perdonare una tale parodia della posizione pragmatista, la quale ignora tutti gli elementi del suo universo di discorso tranne uno. I termini che compongono questo universo impediscono qualsiasi interpretazione non realistica della funzione della conoscenza. L'epistemologo pragmatista sostiene che ci sia una realtà e una mente con delle idee. Quindi si chiede: 'cosa può rendere quelle idee vere nei confronti della realtà?' L'epistemologia ordinaria si accontenta della vaga affermazione che l'idea debba 'corrispondere' o 'accordarsi': il pragmatista insiste sull'essere più concreti e domanda che cosa significhi precisamente 'accordarsi'. Egli scopre innanzitutto che le idee devono indicare o condurre verso *quella* realtà e non verso un'altra e poi che il risultato di questo indicare e condurre deve dare soddisfazione. Finora il pragmatista è a stento meno astratto del classico epistemologo contorto; ma man mano che spiega la sua definizione, diviene più concreto. Tutta la polemica dell'intellettualista contro di lui è sulla concretezza, perché l'intellettualismo pretende che la descrizione più vaga e astratta sia la più profonda. Il pragmatista concepisce l'indicare e il condurre come funzioni di altre parti dello stesso universo al quale la realtà e la mente appartengono, parti intermedie dell'esperienza che servono alla verifica e che sono legate alla mente da una parte e alla realtà dall'altra. La 'soddisfazione' a sua volta, non è una soddisfazione astratta e generale [*überhaupt*], sentita da un soggetto non ben specificato, ma consiste di tante soddisfazioni (al plurale) quante ne trovano di fatto nelle credenze uomini concretamente esistenti. Per come noi esseri umani siamo fatti, troviamo che sia soddisfacente credere alle menti degli altri uomini, alle realtà fisiche indipendenti, agli eventi passati, a relazioni logiche eterne. Troviamo soddisfacente la speranza. Spesso troviamo soddisfacente cessare di dubitare. Soprattutto troviamo soddisfacente la *coerenza*, la coerenza tra l'idea attuale e tutto il resto della nostra attrezzatura mentale, inclusi gli insiemi delle nostre sensazioni, delle nostre intuizioni di somiglianza e differenza e tutto il nostro bagaglio di verità già acquisite.

nella quale crediamo. Pragmaticamente, dunque, la credenza nella 'fidanzata automatica' non *funzionerebbe* e in realtà nessuno la prenderebbe in seria considerazione. Lo stesso vale per l'ipotesi dell'universo senza Dio: anche se la materia potesse fare tutte le cose che fa Dio, la sua idea non funzionerebbe in maniera altrettanto soddisfacente, perché l'esigenza di Dio che caratterizza l'uomo moderno è l'esigenza di un essere che lo riconosca intimamente e che lo giudichi con benevolenza. La materia delude questa brama del nostro io: perciò Dio rimane per la maggior parte degli uomini l'ipotesi più vera, e rimane tale proprio per ragioni pragmatiche precise [N.d.A.].

Il pragmatista, che è un essere umano e non può immaginare linee di pensiero sulla 'realtà' più vere di quelle che egli stesso pone come base della sua discussione epistemologica, vuole trattare le nostre soddisfazioni come indicazioni vere e reali verso la realtà e non come indicazioni vere soltanto per *noi*. Sembrerebbe dovere dei critici mostrare esplicitamente perché queste soddisfazioni, in quanto sensazioni soggettive, *non* possano farci accedere alla verità 'oggettiva'. Le credenze che esse accompagnano 'pongono' la realtà presupposta, 'corrispondono' e 'si accordano' a essa, e vi si 'adattano' in modo perfetto e ordinato attraverso le sequenze di flussi di pensiero e di azione che ne costituiscono la verifica, pertanto l'insistenza a usare questi termini astrattamente non confonde il pragmatista: la sua descrizione concreta include virtualmente quella dei suoi critici. Se essi hanno un'idea precisa di una verità fondata più oggettivamente di quella che noi proponiamo, perché allora non la mostrano in maniera un po' più articolata? La loro posizione ricorda quella dell'hegeliano che voleva la 'frutta' ma rifiutava le ciliegie, le pere, l'uva, perché non erano la frutta in astratto. Noi offriamo loro il bicchiere mezzo pieno e loro si lamentano per il bicchiere mezzo vuoto.

A questo punto immagino che qualche critico replichi in questi termini: 'Se le soddisfazioni sono tutto ciò che serve per rendere una cosa vera, come si spiega il fatto inquietante che gli errori sono molto spesso soddisfacenti? E come si spiega il fatto altrettanto inquietante che certe credenze vere possano causare le delusioni più amare? Non è chiaro che ciò che rende vera una credenza non è la soddisfazione che procura ma la sua relazione *con la realtà*? Supponiamo non ci sia la realtà ma rimangano le soddisfazioni: queste ultime non sarebbero false? Potremmo ancora trattarle come costruttrici di verità? È la *relazione intrinseca* di una credenza con la realtà che ci dà quella specifica soddisfazione per il *vero*, al confronto della quale tutte le altre soddisfazioni non sono che vuote ipocrisie. La soddisfazione di *conoscere veramente* è allora la sola che il pragmatista avrebbe dovuto prendere in considerazione. L'antipragmatista gliela concede come *sentimento psicologico* e quindi, in quanto tale, come un aspetto concomitante ma non costitutivo della verità. Ciò che *costituisce* la verità non è il sentimento, ma la funzione puramente logica o oggettiva del conoscere in maniera corretta la realtà ed è allora evidente il fallimento del pragmatista che riduce questa funzione a valori inferiori'.

Questo antipragmatismo mi sembra un coacervo di confusioni. Tanto per cominciare, quando il pragmatista dice 'indispensabile', l'antipragmatista lo confonde con 'sufficiente'. Il pragmatista ritiene le soddisfazioni indispensabili per la costruzione della verità, ma ho sempre sostenuto che fossero insufficienti a meno che non vi rientri in qualche modo la realtà. Se si cancellasse la realtà dall'universo di discorso pragmatista, egli riterrebbe immediatamente false tutte le credenze rimaste, a prescindere dal loro essere soddisfacenti. Per lui, come per i suoi critici, non ci può essere verità se non c'è nulla di cui un qualcosa possa esser vero. Le idee sono piatte superfici psicologiche se non vi si riflette una materia che dia loro un lustro cognitivo. Questo è il motivo per cui, da buon pragmatista, ho posto così accuratamente la 'realtà' *ab inizio*, e per cui, nel mio intero discorso, resto un realista epistemologico[117].

117. Non ho bisogno di ricordare al lettore che sia i percetti sensibili che i percetti di relazioni ideali (comparazioni, ecc.) devono essere annoverati tra le realtà. Tutto il nostro 'deposito' mentale consiste di verità che concernono questi termini [N.d.A.].

L'anti-pragmatista è colpevole di un'ulteriore confusione: quando ci sforziamo di dargli una descrizione di ciò che la verità significa dal punto di vista formale, egli crede che gli stiamo offrendo allo stesso tempo una garanzia di essa, definendo i casi in cui può essere sicuro di possederla materialmente. Il fatto che facciamo dipendere la verità da una realtà così 'indipendente' che quando c'è l'una c'è l'altra, e quando non c'è l'una non c'è neanche l'altra, delude la sua ingenua aspettativa al punto che giudica per questo insoddisfacente la nostra prospettiva. Sospetto che sotto questa confusione si nasconda quella ancor più profonda per cui non si distingue sufficientemente tra le nozioni di verità e di realtà. Le realtà non sono *vere*, semplicemente *sono* e le credenze sono vere *di* esse. Ma mi sembra che nella mente dell'antipragmatista le due nozioni a volte si scambino i propri attributi. La realtà stessa, temo, è trattata come se fosse 'vera' e viceversa. Si crede che chi ci parla dell'una ci stia parlando anche dell'altra; un'idea vera deve in qualche modo *essere*, o almeno *rivelare*, senza interventi dall'esterno, la realtà per la quale la si possiede cognitivamente.

A questa rivendicazione tipica dell'idealismo assoluto il pragmatismo oppone semplicemente il suo *non possumus*. Se ci deve essere verità, afferma, la realtà e le credenze su di essa concorreranno a crearla; ma non pretende mai di determinare se vi sia la verità o come si possa assicurare a qualcuno che le sue credenze la possiedono. Quella soddisfazione per il vero *par excellence* che può dare una sfumatura di insoddisfazione ad altre credenze, si spiega facilmente come la sensazione di coerenza della credenza con l'insieme delle verità, o supposte verità, precedentemente ottenute, che sono l'eredità dell'esperienza passata.

Ma i pragmatisti non sono certi che la loro credenza sia giusta? – domandano a questo punto i loro nemici. Ciò mi porta al quinto fraintendimento.

Quinto fraintendimento: ciò che i pragmatisti dicono non è coerente con il fatto che lo dicano.

Un lettore espone questa obiezione come segue: 'Quando dite al vostro uditorio che 'il pragmatismo è la verità circa la verità', la prima verità è differente dalla seconda. Sulla prima voi e loro non la pensate diversamente; non permettete loro di manipolarla a seconda che funzioni in maniera soddisfacente o no per i loro fini privati. Ma la seconda verità, che dovrebbe descrivere e includere la prima, afferma invece questa libertà. Così l'*intento* della vostra affermazione sembra contraddirne il contenuto'.

Lo scetticismo ha sempre ricevuto la stessa confutazione classica. 'Ogni volta che esprimete la posizione scettica – dicono i razionalisti agli scettici – dovete essere dogmatici; così le vostre vite smentiranno sempre le vostre tesi'. Si potrebbe supporre che l'impotenza di un argomento così vecchio, che non ha minimamente impedito la diffusione dello scetticismo nel mondo, avrebbe dovuto portare qualche razionalista a dubitare che queste confutazioni logiche così immediate sono dopo tutto dei modi di uccidere le attitudini mentali vive. Lo scetticismo è il diffuso atteggiamento mentale di chi si rifiuta di arrivare a una conclusione. È un torpore permanente della volontà, che a ogni tesi che viene proposta cambia nei dettagli e che non si può eliminare con la logica più di quanto non si possa eliminare l'ostinazione o le barzellette. Per questo è così irritante. Lo scettico coerente non pone mai il suo scetticismo in una proposizione formale, lo sceglie come abitudine e basta. Egli la indossa provocatoriamente proprio quando potrebbe facilmente unirsi a noi nel dire sì, ma non è illogico o stupido, tutt'altro, spesso ci sorprende per la sua superiorità intellettuale. Questo è lo scetticismo *reale* che i razionalisti devono affrontare, mentre la loro logica non lo sfiora nemmeno.

La logica non può sopprimere neanche la condotta pragmatista: la sua affermazione, lungi dal contraddirlo, esemplifica invece il contenuto di ciò che sta esprimendo. Qual è questo contenuto? In parte è questo: la verità, considerata concretamente, è un attributo delle nostre credenze e queste ultime sono atteggiamenti che seguono le soddisfazioni. Le idee attorno alle quali si raggruppano le soddisfazioni sono all'inizio solo ipotesi che sfidano o invocano una credenza a farsi avanti e ad affrontarle. L'idea di verità del pragmatista è proprio una sfida di questo tipo. Egli trova ultra-soddisfacente accettarla e prende il suo posto di conseguenza. Ma poiché sono esseri sociali, gli uomini cercano di diffondere le loro credenze, di provocare un'imitazione, di influenzare gli altri. 'Perché non dovresti anche *tu* trovare soddisfacente la stessa credenza?' pensa il pragmatista, e tenta subito di convertirti. Così tu e lui finirete per avere la stessa credenza; tu afferrerai il lato soggettivo di una verità che sarà oggettiva e irreversibile se la realtà afferra il lato oggettivo con il suo essere presente simultaneamente. Confesso di non capire cosa ci sia di contraddittorio in tutto questo. La condotta del pragmatista in questo caso mi sembra al contrario mostrare in maniera mirabile la sua formula; e fra tutti gli epistemologi egli è forse il solo coerente in maniera irreprensibile.

Sesto fraintendimento: il Pragmatismo non spiega che cos'è la verità ma solo come ci si arriva.

Di fatto esso ci dice entrambe le cose. Mentre spiega come ci si arriva dice anche cosa sia: ciò a cui si arriva che cos'è, infatti, se non la verità? Se ti dico come raggiungere la stazione ferroviaria, non introduco anche implicitamente il *che cosa*, l'essere e la natura di quell'edificio? È vero che la *parola* astratta 'come' non ha lo stesso significato della *parola* astratta 'che cosa', ma in questo universo di fatti concreti non si possono tenere distinti i 'come' e i 'che cosa'. Le ragioni per le quali trovo soddisfacente credere che un'idea sia vera e il *come* arrivo a quella credenza, possono essere tra le ragioni per cui quell'idea *è* vera nella realtà. Se non è così, sfido l'antipragmatista a spiegarmene esattamente il motivo.

Mi sembra che la sua difficoltà sorga soprattutto per la sua incapacità a comprendere che una proposizione concreta potrebbe avere lo stesso significato, o anche lo stesso valore, di una proposizione astratta. Prima ho detto che la polemica principale tra noi e i nostri critici era quella della concretezza contro l'astrazione: ebbene, è giunto il momento di sviluppare questo punto.

I legami dell'esperienza derivata da un'idea, che mediano tra quest'ultima e la realtà, formano, e per il pragmatista *sono* di fatto, la relazione *concreta* della verità che si pone tra l'idea e la realtà. Questi legami, o altri simili mezzi di verifica, sono, secondo il pragmatista, tutto ciò che si intende quando si dice

che l'idea 'indica' la realtà, si 'adatta' a essa, 'corrisponde' a essa o si 'accorda' con essa. Questi eventi mediatori *rendono* 'vera' l'idea. L'idea stessa, se esiste, è anch'essa un evento concreto: il pragmatismo ribadisce che verità al singolare è solo un nome collettivo per le verità al plurale, le quali consistono sempre in precise serie di eventi; e che ciò che l'intellettualismo chiama *la* verità, la verità *intrinseca* di una serie di questo tipo è soltanto il nome astratto per la sua verità in atto, per il fatto che le idee conducono alla realtà supposta in un modo che consideriamo soddisfacente.

Il pragmatista dal canto suo non ha obiezioni contro le astrazioni. Per dirla in breve egli vi si affida come chiunque altro, trovando che in molte occasioni la loro vuotezza le rende utili sostituti della pienezza dei fatti che incontra; ma non ascrive mai loro un grado più elevato di realtà. Secondo lui la piena realtà di una verità è sempre un processo di verifica, in cui la proprietà astratta di connettere idee con oggetti è incarnata in maniera funzionale. Nel frattempo è senz'altro utile essere in grado di parlare di proprietà in modo astratto e indipendentemente dalla loro funzionalità, trovare le ricorrenze della stessa proprietà in casi diversi, trarle 'fuori dal tempo' e trattare delle loro relazioni con altre astrazioni analoghe. In questo modo diamo forma a interi universi di idee platoniche *ante rem*, universi *in posse*, sebbene nessuno di essi esista se non *in rebus*. Ci sono infinite relazioni che nessuno esperisce: nell'universo eterno delle relazioni musicali, per esempio, le note di Ännchen von Tharau erano una stupenda melodia molto tempo prima che orecchie mortali la sentissero. Allo stesso modo è ora sopita la musica del futuro, in attesa di essere risvegliata. Oppure, se ad esempio consideriamo il mondo delle relazioni geometriche, il millesimo decimale di π giace lì, anche se nessuno cerca di calcolarlo; o ancora, se prendiamo l'universo dell''adattarsi', infiniti cappotti si adattano a infinite schiene, e infiniti stivali a infiniti piedi ai quali di fatto non *vengono adattati*; infiniti sassi 'si adattano' a infiniti buchi nei muri che nessuno cerca di riempire. Allo stesso modo infinite opinioni 'si adattano' alla realtà e infinite verità sono vere, benché nessuno le pensi mai.

Per l'antipragmatista queste relazioni a priori e atemporali sono i presupposti di quelle concrete e possiedono dignità e valore profondi. Il funzionamento concreto delle nostre idee nei processi di verifica è nulla in confronto al possesso di questa verità disincarnata che si cela al loro interno.

Per il pragmatista, al contrario, ogni verità disincarnata è statica, impotente e priva di consistenza: la verità in senso pieno è quella che infonde energia e si fa coinvolgere nella lotta della vita. Qualcuno riesce forse a credere che le qualità nascoste della verità si sarebbero potute estrarre o avrebbero ricevuto un nome se fossero rimaste per sempre in quel deposito di 'accordi' atemporali ed essenziali e non si fossero mai concretizzate nell'affannosa lotta che l'uomo ingaggia per verificare le sue idee? Di certo non sarebbe stato possibile più di quanto la proprietà astratta dell''adattarsi' avrebbe potuto ricevere un nome se non ci fossero state schiene, piedi o brecce nei muri ai quali adattarsi di fatto. La verità *esistenziale* ha sempre a che fare con una competizione tra opinioni. La verità *essenziale*, quella degli intellettualisti, la verità non pensata da nessuno, è invece come il cappotto che va bene senza che nessuno l'abbia mai indossato, come la musica che nessuno ha mai ascoltato. È meno reale, non più reale, di ciò che si è verificato: attribuirgli una gloria maggiore sembra poco più che un'ostinata venerazione dell'astrazione. Allo stesso modo una matita potrebbe insistere che lo schizzo[118] sia la cosa essenziale in tutte le rappresentazioni pittoriche e lamentarsi con il pennello e la macchina fotografica di ometterlo, dimenticando che le *loro* immagini non solo contengono già lo schizzo ma anche molte altre cose in più. Così la verità del pragmatista contiene l'intera verità dell'intellettualista e almeno un centinaio di cose in più. La verità dell'intellettualismo, invece, è soltanto la verità del pragmatismo *in posse*. Che in svariate occasioni gli uomini debbano sostituire con la verità *in posse* o con la verificabilità la verità in atto, è un fatto a cui nessuno attribuisce più importanza di quanto non faccia il pragmatista: egli enfatizza l'utilità pratica di questo atteggiamento ma non considera la verità *in posse* – una verità non abbastanza viva da essere asserita, interrogata, contraddetta – come una priorità metafisica di cui le verità effettive sono tributarie e accessorie. Quando gli intellettualisti si comportano in questo modo il pragmatista li accusa di aver invertito la re-

118. James aveva usato la metafora dello 'schizzo' in *Pragmatismo*, Conferenza II.

lazione reale. La verità *in posse significa* soltanto le verità in atto, le quali, insiste il pragmatista, hanno la precedenza tanto nell'ordine della logica quanto in quello dell'essere.

Settimo fraintendimento: il Pragmatismo ignora l'interesse teoretico. Sembrerebbe una calunnia del tutto gratuita se non vi si trovasse una qualche giustificazione nelle affinità linguistiche della parola 'pragmatismo' e nel modo estemporaneo in cui spesso ci siamo espressi, che presupponevano una generosità troppo grande da parte dei nostri lettori. Quando diciamo che il significato delle idee consiste nelle loro conseguenze 'pratiche' o nelle differenze 'pratiche' delle nostre credenze, o che la verità di una credenza dipende dal suo valore 'funzionale', il nostro linguaggio è evidentemente troppo trascurato, perché si è sempre ritenuto che noi *opponessimo* ciò che è 'pratico' a ciò che è teoretico o cognitivo in senso stretto. La conseguenza che si è tratta immediatamente è che per noi una verità potrebbe non avere alcuna relazione con una realtà indipendente, con un'altra verità o con qualsiasi altra cosa che non siano gli atti che possiamo fondare su di essa o le soddisfazioni che ne possiamo ricavare. Nella nostra assurda epistemologia – questa l'accusa che ci viene rivolta – la semplice esistenza di un'idea sarebbe sufficiente per attribuirle piena verità se i suoi risultati fossero soddisfacenti. La solenne attribuzione di queste stupidaggini è incoraggiata anche da altri due fattori. Il primo è che le idee *sono* praticamente utili in senso stretto e a volte lo sono anche le idee false, ma di solito le idee che possono essere considerate al di là di ogni dubbio sono quelle che possiamo verificare per la somma totale delle loro conseguenze. Condizione necessaria perché abbiano questa verità è che le idee devono essere vere prima e indipendentemente dalla loro utilità, in altre parole che i loro oggetti siano davvero lì – gli oggetti con i quali ci mettono in connessione sono così importanti che lo diventano anche le idee che funzionano come sostituti degli oggetti. Questo funzionamento pratico delle idee fu la prima cosa che rese importanti le verità agli occhi degli uomini primitivi; e, nonostante sia sepolto tra tutti gli altri usi che caratterizzano le credenze vere, questo tipo di utilità consequenziale rimane.

Il secondo fattore fuorviante è l'enfasi posta da Schiller e Dewey sul fatto che non sia utile ricercare una verità, a meno che essa non sia rilevante per la situazione attuale della mente o che sia congiunta alla situazione 'pratica' – intendendo una problematica particolare. Essa non risponde ai nostri interessi più di quanto non farebbe una falsità qualsiasi nelle stesse circostanze. Ma vorrei che i nostri critici ci spiegassero perché le nostre perplessità e le nostre situazioni non possano essere teoretiche oltre che pratiche in senso stretto. Essi hanno stabilito semplicemente che nessun pragmatista *possa* ammettere un interesse teoretico genuino. Poiché ho usato l'espressione 'valore in contanti'[119] [*cash value*] di un'idea, una lettrice mi implora di modificarla 'perché tutti pensano che voi intendiate soltanto un profitto o una perdita economici'. E poiché ho detto che la verità è 'l'appropriato [*expedient*] nel nostro pensiero', un altro lettore mi apostrofa in questo modo: 'la parola *expedient* non ha altro significato che quello di vantaggio personale. Il perseguirlo ha fatto finire in prigione molti funzionari di banca. Una filosofia che porta a tali risultati deve essere per forza infondata'.

La parola 'pratico' è usata abitualmente in modo così indebito che ci si sarebbe aspettata più indulgenza. Quando si dice che un uomo malato adesso è praticamente guarito o che un'impresa è praticamente fallita, generalmente si intende esattamente l'opposto del senso letterale di *praticamente*. Si intende che, benché non sia vero in senso stretto nella pratica, ciò che si dice è vero in teoria, virtualmente vero, *destinato a diventare* vero. E ancora, con 'pratico' spesso si intende il concreto, l'individuale, il particolare, ciò che è effettivo in quanto opposto all'astratto, al generale e all'inerte. Per quanto mi riguarda, tutte le volte che ho messo in rilievo la natura pratica della verità, è questo ciò che avevo in mente. *Pragmata* sono le cose nella loro pluralità; e quando nel celebre discorso[120] tenuto in California ho descritto la convinzione pragmatista che

119. Per una critica classica dell'espressione *'cash value'* e di altre espressioni prese dall'ambito economico, si veda L. MUMFORD, *The Golden Day: A Study in American Literature and Culture*, Boni & Liveright, New York 1926. Un'analisi più recente e più sofisticata dell'economia politica presupposta da James si può trovare in J. LIVINGSTON, *Pragmatism and the Political Economy of Cultural Revolution, 1850-1942*, University of North Caroline Press, Chapel Hill 1997.

120. W. JAMES, *Philosophical Conceptions and Practical Results* (1898), poi ristampato in *Pragmatism* cit., pp. 255-274.

'il significato di una proposizione può essere sempre ricondotto a qualche conseguenza particolare nella nostra esperienza pratica futura, passiva o attiva'; ho aggiunto a bella posta le seguenti parole chiarificatrici: 'il punto sta più nel fatto che l'esperienza sia particolare che non nel fatto che debba essere attiva' – dove con 'attiva' intendevo 'pratica' nel senso letterale del termine[121]. Ma le conseguenze particolari possono benissimo essere di natura teoretica. Ogni fatto remoto che inferiamo da un'idea è una conseguenza teoretica particolare a cui la nostra mente si sforza di avvicinarsi. Abbandonare un'opinione vecchia, a cui dobbiamo rinunciare se una nuova opinione si rivela vera, è una conseguenza particolare pratica e teoretica allo stesso tempo. Dopo il bisogno di respirare, la maggiore necessità dell'essere umano (che, a differenza della maggior parte dei bisogni fisici non subisce fluttuazioni o sospensioni), è la *coerenza*, il sentire che ciò che pensa ora va d'accordo con ciò che pensa in altre occasioni. Confrontiamo senza posa verità con verità a questo solo scopo. L'attuale candidato alla credenza è forse contraddetto dal principio numero uno? È compatibile con il fatto numero due? E così via. In questo caso le operazioni particolari sono quelle puramente logiche di analisi, deduzione, comparazione, ecc.; e anche se qui si possono usare termini generali *ad libitum*, il 'funzionamento pratico' soddisfacente dell'idea che vogliamo giudicare consiste nella coscienza che si sviluppa da ogni successiva conseguenza teoretica particolare. Dunque è insensato continuare a ripetere che il pragmatismo non tiene conto degli interessi puramente teoretici. L'unica cosa su cui insiste è che la verità in atto vuol dire *verifica*, che le verifiche sono sempre particolari e che anche in questioni esclusivamente teoretiche la vaghezza e la generalità non servono a verificare nulla.

121. L'ambiguità del termine 'pratico' è ben messa in evidenza da un sedicente cronista che spiega così la nostra posizione: «Il Pragmatismo è una reazione anglosassone all'intellettualismo e al razionalismo della mentalità latina. [...] L'uomo, ciascun uomo, è misura di tutte le cose. Egli è capace di concepire solo verità relative, che è come dire illusioni. Il valore di queste illusioni non gli è rivelato da una teoria generale ma dalla pratica individuale. Il Pragmatismo, che consiste nell'esperire quelle illusioni della mente e nell'obbedirvi mettendole in pratica, è una *filosofia senza parole*, una filosofia di *gesti e atti*, che abbandona ciò che è generale per sostenere solo ciò che è *particolare*». Cfr. Bourdeau, «Journal des Débats», 29 ottobre 1907 [N.d.A.].

Ottavo fraintendimento: il pragmatismo si chiude in un solipsismo. Ho già detto qualcosa a proposito di questo fraintendimento quanto ho discusso il terzo e il quarto punto, ma può essere utile dire qualcosa in più.

L'obiezione potrebbe essere posta nel modo seguente: 'voi fate consistere la verità in tutto tranne che nel valore cognitivo propriamente detto; lasciate il soggetto conoscente a una certa distanza (o tutt'al più a un passo) dall'oggetto reale; il massimo che riuscite a ottenere è che le sue idee lo conducano verso l'oggetto, che però gli rimane sempre estraneo'.

Mi sembra che qui si veda all'opera l'influenza della persuasione radicata negli intellettualisti secondo la quale per conoscere una realtà si debba o possederla o farne parte in qualche modo imperscrutabile[122]. Per il pragmatismo questo tipo di unità [*coalescence*] non è essenziale. Di regola le nostre cognizioni sono solo processi mentali sbilanciati e in movimento verso termini reali; la realtà dei termini in cui crediamo può essere *garantita* solo da un soggetto che abbia una conoscenza più ampia[123]. Tuttavia, se c'è una ragione al mondo per cui se ne debba dubitare, le credenze sono vere nell'unico senso in cui qualcosa può essere vero, vale a dire vere concretamente e praticamente. Non hanno bisogno di essere vere nel senso mistico e ibrido di una *Identitätphilosophie*; né vi è una qual-

122. Le sensazioni possono, infatti, possedere i loro oggetti o fondersi con essi così come il senso comune crede e le differenze intuite tra i concetti possono unirsi con le differenze oggettive 'eterne'; ma per semplificare la nostra discussione possiamo permetterci di astrarre da questi casi speciali di conoscenza [N.d.A.].

123. L'idealista trascendentale crede che, in qualche inesplicabile maniera, gli stati mentali finiti siano identici a un ente conoscente trans-finito, che egli è obbligato a postulare perché vi sia un *fondamento* nella relazione conoscitiva così come la intende. I pragmatisti possono lasciare aperta la questione dell'identità; ma senza un soggetto di conoscenza più ampia non possono fare niente di più di ciò che possono fare senza la realtà qualora vogliano *mettere alla prova* un caso di conoscenza. Essi stessi assumono quindi il ruolo di conoscente assoluto per l'universo di discorso che serve loro come materiale per fare epistemologia. Essi garantiscono da una parte la realtà e dall'altra la verità della conoscenza di essa da parte del soggetto. Tuttavia non possono garantire se ciò che dicono sull'intero universo sia vero – ad esempio se la teoria pragmatica della verità sia *realmente* vera – possono soltanto crederlo. E possono soltanto proporlo ai loro lettori, così come io lo propongo ai miei, e proporlo come qualcosa da verificare *deambulando* oppure attraverso la conferma che può derivare dalle sue conseguenze [N.d.A.].

che ragione intelligibile per cui debbano essere vere altrimenti che in modo pratico e verificabile. Il compito della realtà è possedere l'esistenza; il compito del pensiero è invece entrare in 'contatto' con essa percorrendo innumerevoli sentieri di verifica.

Temo che gli sviluppi 'umanistici' del pragmatismo ci possano causare qualche difficoltà. Raggiungiamo una verità solo attraverso il resto della verità e la realtà, eternamente postulata come ciò con cui il nostro pensiero deve rimanere in contatto, non può mai essere data se non nella forma della verità che stiamo verificando. Ma dal momento che Schiller ha mostrato che tutte le nostre verità, anche le più elementari, sono influenzate per eredità della nostra razza da un coefficiente umano, la realtà *per se* può apparire soltanto come una sorta di limite; si può dire che essa si riduca per la sola *posizione* di un oggetto e che ciò che si conosce può essere soltanto materia della nostra psiche con la quale riempiamo quella posizione.

Bisogna confessare che il pragmatismo, concepito in questa maniera umanistica, è *compatibile* con il solipsismo. Stringe spesso la mano al versante agnostico del kantismo, all'agnosticismo contemporaneo e all'idealismo in generale. Ma proprio perché funziona in questo modo è una teoria metafisica sulla materia della realtà e va ben oltre la modesta analisi del pragmatismo intorno alla natura della funzione conoscitiva, analisi che può essere combinata, in maniera altrettanto armonica, con spiegazioni meno umanistiche della realtà. Uno dei meriti del pragmatismo è il suo carattere puramente epistemologico. Esso deve assumere le realtà; ma questo non pregiudica niente a proposito della loro costituzione, e per questo le dottrine metafisiche più diverse possono usarlo come loro fondamento. Di certo non ha nessuna affinità particolare con il solipsismo.

La maggior parte di ciò che ho scritto in queste pagine mi lascia una strana impressione, come se avessi esposto cose ovvie con un tale accento di superiorità che i lettori potrebbero benissimo ridere di questa mia pomposità. Ma potrebbe anche darsi che una concretezza così radicale come la nostra non sia poi tanto ovvia. Tutta l'originalità del pragmatismo, il suo cuore, sta nel suo modo concreto di vedere le cose. Esso

prende le mosse dalla concretezza, torna a essa per finire con essa. Schiller, con i suoi due aspetti 'pratici' della verità, 1) la rilevanza della situazione e 2) l'utilità progressiva, sta soltanto riempiendo la coppa della concretezza fino all'orlo. Se si afferra quella coppa non si può più fraintendere il pragmatismo. Sembrerebbe che la capacità di immaginare il mondo in modo concreto *possa* essere stata abbastanza comune da permettere ai nostri lettori di apprendere meglio la nostra concezione, che essi abbiano potuto leggere tra le righe e che, a dispetto dell'infelicità delle nostre espressioni, abbiano potuto afferrare un po' di più il nostro pensiero. Ma ahimè! Non era questo il piano del destino, così non ci resta che recitare il detto tedesco:

Es wär' zu schön gewesen,
Es hat nicht sollen sein.

Sarebbe stato troppo bello
ma non era destino che succedesse.

IX
IL SIGNIFICATO DELLA PAROLA VERITÀ[124]

La mia concezione della verità è realistica e segue il dualismo epistemologico del senso comune. Supponiamo che dica: 'questa cosa esiste'. Tale affermazione è vera o no, e soprattutto come lo si può decidere? Infatti, non si può dire se sia vera o falsa, oppure del tutto irrilevante rispetto alla realtà, prima di averne esplicitato il significato. Ma se a questo punto voi mi chiedeste 'quale cosa?' e io rispondessi 'la scrivania'; e se poi mi domandaste 'dove?' e io vi indicassi il luogo in cui si trova; e se ancora mi chiedeste 'esiste materialmente o solo nella mente?' e io vi dicessi 'materialmente', e aggiungessi 'intendo questa scrivania' afferrando e scuotendo proprio la scrivania che voi vedete e che io ho descritto, a questo punto sareste certamente disposti a considerare vera la mia affermazione iniziale. In casi come questo noi tutti siamo sostituibili, nel senso che possiamo invertire i nostri ruoli: così come voi potreste farvi garanti della mia scrivania, io potrei farmi garante della vostra.

La nozione di una realtà indipendente da noi, mutuata dall'esperienza sociale ordinaria, è alla base della definizione pragmatica della verità. Ogni affermazione, in realtà, deve

124. Osservazioni esposte al meeting dell'American Philosophical Association, Cornell University, dicembre 1907 [N.d.A.]. James presentò questa relazione al simposio su *The Meaning and Criterion of Truth*, svoltosi durante il meeting annuale dell'American Philosophical Association.

accordarsi con una tale realtà se vuole essere considerata vera. Con 'accordo' il pragmatismo intende, in particolare, certi modi di 'funzionare', siano essi attuali o potenziali. Dunque, perché la mia affermazione 'la scrivania esiste' sia vera di una scrivania che anche voi riconoscete come reale, essa deve potermi condurre a scuotere la scrivania, a descriverla con parole che la richiamino alla vostra mente, a fare un disegno che somigli alla scrivania che vedete, ecc. Solo così, infatti, ha senso dire che la mia affermazione si accorda con *quella* realtà, solo così, cioè, ricevo la soddisfazione di veder corroborata la mia affermazione. Un riferimento a qualcosa di determinato e un adattamento a esso che sia degno del nome di accordo sono i due elementi costitutivi che ci permettono di definire 'vera' una proposizione come la mia.

Ma non si può giungere al riferimento o all'adattamento senza impiegare la nozione di funzionamento. *Che* la cosa sia, *che cosa* essa sia, e *quale* sia tra tutti i possibili *che cosa*, sono questioni alle quali solo il metodo pragmatico può rispondere: 'quale' significa la possibilità di indicare o di selezionare un oggetto particolare; 'che cosa' significa scegliere un aspetto essenziale tramite il quale concepire quell'oggetto (relativamente a ciò che Dewey ritiene la nostra specifica 'situazione'); 'che', invece, significa l'assunzione da parte nostra di una particolare attitudine alla credenza, l'attitudine cioè a riconoscere la realtà. Per comprendere che cosa significhi la parola 'vero' quando la applichiamo a una proposizione, è quindi indispensabile fare riferimento a questi funzionamenti. Se li trascurassimo, infatti, il soggetto e l'oggetto della relazione cognitiva fluttuerebbero – certo, nello stesso universo – confusamente, senza conoscersi e senza un contatto o una mediazione.

Ciononostante i nostri avversari ritengono inessenziali questi funzionamenti. Ritengono che le nostre credenze non siano 'rese' vere dalle loro possibilità funzionali, ma siano vere intrinsecamente e positivamente, cioè che siano nate tali proprio come il conte di Chambord è nato 'Enrico V'. Il pragmatismo, al contrario, sostiene che le proposizioni e le credenze siano vere in questo modo passivo e statico solo per gentile concessione: nonostante passino per vere nella pratica, se non le riferissimo alle loro possibilità funzionali non potremmo definire precisamente cosa intendiamo con il chiamarle vere.

Tali possibilità, infatti, conferiscono l'intero *contenuto logico* a quella relazione tra credenza e realtà a cui diamo il nome di 'verità' – una relazione che altrimenti rimarrebbe di mera coesistenza o di semplice giustapposizione [*withness*].

Quanto detto riproduce il contenuto essenziale della conferenza sulla verità che si trova nel mio libro *Pragmatismo*. La dottrina dell''umanismo' di Schiller, gli *Studies in logical theory*[125] di Dewey, e il mio 'empirismo radicale' implicano tutti questa nozione generale di verità intesa come 'funzionamento', sia esso attuale o possibile; e pur tuttavia ciascuno la ingloba, come un dettaglio, in teorie decisamente più ampie, le quali mirano a determinare la costituzione e la natura ultima della realtà.

125. J. DEWEY, *Studies in Logical Theory*, University of Chicago Press, Chicago 1903.

X
L'ESISTENZA DI GIULIO CESARE

La mia concezione della verità è di natura squisitamente logica e riguarda esclusivamente la sua definizione. Sostengo che non si possa dire che cosa *significhi* la *parola* 'verità', quando la applichiamo a una proposizione senza invocare il *concetto di funzionamento della proposizione stessa*.

Per sistemare le idee, immaginiamo un universo composto di due sole entità: l'imperatore Giulio Cesare, morto e divenuto polvere, ed io che dico: 'Cesare è realmente esistito'. La maggior parte delle persone crederebbe in maniera ingenua che così facendo ho affermato la verità e riterrebbe, per una sorta di *actio in distans*, che la mia proposizione abbia afferrato direttamente quel fatto.

Ma le mie parole denotavano con certezza proprio *quel* Cesare? Hanno connotato proprio i *suoi* attributi individuali? Per comprendere ciò che l'epiteto 'vero' può significare idealmente, il mio pensiero dovrebbe mantenere una relazione biunivoca, interamente determinata e inequivocabile, con il suo oggetto particolare. Tuttavia, nell'universo semplicissimo che abbiamo ipotizzato il riferimento non potrebbe essere certificato: se ci fossero due Cesari, cioè, non potremmo sapere a quale dei due ci stiamo riferendo. In questo universo di discorso, dunque, le condizioni di verità sono incomplete e quindi esso va ampliato.

I trascendentalisti lo ampliano invocando una mente assoluta che possiede tutti i fatti e che li correla dall'alto. Se è quindi nelle sue intenzioni che la mia proposizione si riferisca

a quel preciso Cesare e che gli attributi che ho in mente siano effettivamente quelli di quel Cesare, queste intenzioni bastano a render vera la mia proposizione.

Al contrario io estendo l'universo del discorso interponendo tra i due fatti originali alcuni intermediari finiti. Infatti, Cesare *aveva*, e la mia proposizione *ha*, degli effetti. Se questi effetti corrono in qualche modo insieme, allora vi è concretamente un termine medio e un termine ultimo [*bottom*] per quella relazione cognitiva che, come pura *actio in distans*, fluttuava in maniera troppo vaga e inintelligibile.

Il Cesare reale, ad esempio, ha redatto un manoscritto del quale ho visto una ristampa e del quale ho detto: 'il Cesare che io intendo è l'autore di *questo*'. Il funzionamento del mio pensiero determina, dunque, il significato sia denotativo che connotativo della proposizione in maniera più completa. Tale funzionamento non è né irrilevante rispetto al Cesare reale né falso per ciò che suggerisce sul suo conto. Vedendomi agire nei riguardi di Cesare attraverso degli intermediari, la mente assoluta potrebbe ben dire: 'Tale funzionamento non fa che specificare in dettaglio ciò che io stessa intendo col fatto che la proposizione sia vera. Io dispongo che la relazione cognitiva tra i due fatti originali significhi proprio quel tipo di catena concreta di intermediari che esiste o può esistere'.

Tuttavia, questa catena implica dei fatti che precedono la proposizione, della cui verità definiamo sia le condizioni logiche che i fatti che ne conseguono. Proprio questa confusione, assieme all'impiego grossolano dei termini 'verità' e 'fatto', che vengono perlopiù intesi come sinonimi, hanno esposto la mia concezione a numerosi equivoci. 'Come può – si domanda confusamente – la verità dell'esistenza di Cesare, vecchia di 2000 anni, dipendere da qualcosa che sta accadendo ora? Come può il riconoscimento di quella verità da parte mia essere reso vero dagli effetti di quello stesso riconoscimento? Infatti, gli effetti possono soltanto confermare la mia credenza, mentre essa è resa già vera dal fatto che Cesare sia realmente esistito'.

Se Cesare non fosse esistito certamente non ci sarebbe alcuna verità nei suoi riguardi: ma allora dobbiamo distinguere tra la 'verità' stabilita positivamente e completamente e la 'verità' pratica, ellittica, o concessa, nel senso del suo non essere irrilevante o non-vera. Inoltre, il fatto che Cesare sia effettivamente esistito può rendere l'affermazione che noi facciamo oggi o falsa e irrilevante oppure vera. E in nessuno dei due casi il fatto muta. Una volta dato il fatto, se una proposizione è vera oppure falsa e irrilevante, dipende da qualcosa che proviene da se stessa. Ciò su cui insiste il pragmatismo è che non si può *definire* adeguatamente quel qualcosa se non si tiene conto del funzionamento della proposizione. Se infatti verità significa accordo con la realtà, il modo di accordarsi è un problema di natura pratica, che solo il termine soggettivo della relazione può risolvere.

NOTA. A questo articolo seguivano originariamente due paragrafi in cui si tentava di risolvere l'opposizione intellettualista. Dal momento che gli intellettualisti amano la parola 'vero' e dal momento che disprezzano il funzionamento concreto delle nostre idee, mantengano pure la parola 'verità' per indicare quella relazione saltatoria e incomprensibile alla quale tengono così tanto. Dei pensieri che conoscono i loro oggetti in un senso intelligibile dirò che sono 'veritieri' [*truthful*].

Ma come la maggior parte delle offerte anche questa è stata disprezzata, cosicché l'ho revocata pentendomi della mia generosità. Il professor Pratt nel suo recente libro definisce 'verità' [*truth*] ogni stato oggettivo di *fatti*, e usa invece l'espressione 'esser vero' [*trueness*] per indicare la verità nel senso che io propongo. In questo stesso senso Hawtrey[126] usa la parola 'correttezza' [*correctness*]. Al di là del male generale che si annida nell'ambiguità dei vocaboli, possiamo davvero abbandonare ogni speranza, perché il termine 'verità' sta per perdere il suo status di proprietà delle nostre credenze e opinioni e viene man mano riconosciuto come un sinonimo tecnico di 'fatto'.

126. Ralph G. Hawtrey (1879-1975), economista inglese.

XI
L'ASSOLUTO E LA VITA IMPAVIDA[127]

Nell'articolo apparso sul numero del 15 agosto del «Journal of Philosophy» il professor W.A. Brown esprime approvazione per il mio pragmatismo perché esso riconosce che la credenza nell'assoluto garantisce allo spirito una vacanza morale. D'altra parte, però, mi rimprovera per la limitatezza di tale concessione e con esempi sorprendenti mostra il grande potere che quella credenza può esercitare nel liberare la vita impavida.

Non ho critiche da avanzare a quell'eccellente articolo, ma permettetemi di spiegare perché le 'vacanze morali'[128] siano l'unico regalo dell'assoluto a cui abbia voluto dare importanza. Innanzitutto nelle mie conferenze mi interessava mettere in contrapposizione la credenza che il mondo è ancora in corso di sviluppo con la credenza che vi sia un'edizione 'eterna', già fatta e completa di esso. La prima credenza, 'pluralistica', è quella che il mio pragmatismo predilige; entrambe, però, confermano i nostri stati d'animo più impavidi [*strenuous*

127. Ristampato dal «Journal of Philosophy, etc.», (1906) [N.d.A.]. C'è una svista di James a proposito della data di pubblicazione di questo articolo, il quale uscì nel 1907 per il «Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods», vol. 4, n. 20, pp. 546-548.

128. James si riferisce all'articolo di W.A. Brown intitolato *The Pragmatic Value of the Absolute*, apparso nel «Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods», vol. 4, 17, 1907, pp. 459-464.

moods][129]. Il pluralismo li esige perché ritiene che la salvezza del mondo dipenda dall'interazione [*energizing*] tra le sue parti, compresi noi stessi. Il monismo li permette perché, per quanto furiosi possano essere, possiamo sentirci giustificati nell'averli assecondati pensando che *saranno stati* espressione della vita perfetta dell'assoluto. Fuggendo però dalle percezioni finite verso la concezione di un intero eterno si può santificare qualsiasi tendenza. Sebbene l'assoluto non *imponga* nulla, esso *ratificherà* ogni cosa, poiché ogni cosa accaduta sarà considerata parte integrante della perfezione dell'universo. Così sia il quietismo che la frenesia ricevono dall'assoluto l'autorizzazione a esistere. Coloro che sono inerti per natura resteranno in una passività rassegnata; coloro che possiedono un'enorme energia cresceranno in modo ancor più sconsiderato. La storia mostra che sia i quietisti che i fanatici hanno potuto trarre ispirazione dallo schema assolutistico: esso si adatta ugualmente bene alle anime malate[130] e a quelle energiche.

Non si può dire lo stesso del pluralismo. Il suo mondo è sempre vulnerabile perché alcune parti di esso possono smarrirsi; non avendo quindi un'edizione 'eterna' del mondo da cui trarre conforto, i suoi sostenitori devono sentirsi sempre in qualche misura insicuri. Se noi pluralisti ci concediamo vacanze morali, sappiamo che queste ci permetteranno di tirare il fiato solo provvisoriamente, saranno un ristoro prima della battaglia di domani. Dal punto di vista pragmatico sembra dunque che il pluralismo soffra di una continua inferiorità; esso, infatti, non ha messaggi di salvezza da offrire alle anime malate. L'assolutismo, invece, possiede, tra gli altri, questo messaggio ed è l'unico schema che lo possieda necessaria-

129. Per quanto riguarda la concezione di 'impavidità' [*strenuousness*] e di 'energia' a cui allude questo articolo, si veda *The Energies of Men*, la relazione che James presentò nel dicembre del 1906 al meeting annuale dell'American Philosophical Association, in veste di presidente della società filosofica: W. JAMES, *The Energies of Men*, «Philosophical Review», vol. 16, n. 1, 1907, pp. 1-20. Come George Cotkin ha mostrato, James condivise la retorica della vita impavida e dell'energia con molti contemporanei e 'progressisti' fra cui il presidente degli Stati Uniti Theodore Roosevelt. (Cfr. G. COTKIN, *William James, Public Philosopher*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1990).

130. Sulle 'anime malate' ('*sick souls*'), si veda W. JAMES, *The Varieties of Religious Experience* (1902), in *The Works of William James* cit., vol. 15, 1985, lezioni 6 e 7.

mente. Ciò costituisce la sua superiorità e la fonte del suo potere religioso. Questo è il motivo per cui, volendo rendergli giustizia, ho dato tanta importanza alla sua attitudine a concedere vacanze morali. Le sue pretese in questo senso sono uniche, mentre le sue consonanze con l'impavidità [*strenousness*] sono meno accentuate di quelle dello schema pluralistico.

Nell'ultimo capitolo del mio libro ho ammesso sinceramente questa inferiorità del pluralismo, in quanto gli manca l'indifferenza che mostra l'assolutismo. Esso è costretto a deludere molte anime malate che l'assolutismo può invece consolare. È dunque deplorevole che gli assolutisti minimizzino questo vantaggio. I bisogni delle anime malate sono sicuramente più urgenti e coloro che credono nell'assoluto dovrebbero considerare un grande merito delle loro filosofie il fatto che possano incontrare così bene quei bisogni.

Il pragmatismo, o il pluralismo, che difendo deve aver a che fare con un certo coraggio, con una certa volontà di vivere senza assicurazioni e garanzie. Per le menti disposte a vivere con possibilità incerte, una religione quietistica, sicura *in ogni caso* della salvezza, ha assunto il sapore di una grossa degenerazione, a causa della quale è guardata con sospetto, anche nelle chiese. Chi può dire quale parte sia nel giusto? Nella religione l'emozione diviene facilmente tiranna ma la filosofia deve favorire l'emozione che si allea meglio con l'intero corpo e l'intero cumulo delle verità presenti. Questo è il tipo di emozione più strenuo. Devo però ammettere che la sua incapacità a provocare estasi quietiste è un grave difetto della filosofia pluralistica che professo.

XII
IL PROFESSOR HÉBERT SUL PRAGMATISMO[131]

Il professor Marcel Hébert è un pensatore sorprendentemente erudito e liberale – un dissenziente, credo, dal clero cattolico – ed è anche uno scrittore eccezionalmente chiaro e diretto. Il suo libro *Le Divin*[132] costituisce una delle analisi più puntuali sulla filosofia della religione che siano state prodotte negli ultimi anni. In questo piccolo volume[133], inoltre, egli si è adoperato per non recare ingiustizia al pragmatismo più di quanto non abbiano fatto molti altri critici. Anche la sua esposizione, tuttavia, è viziata dal solito e fatale equivoco sugli scopi del pragmatismo e per questo il suo *pamphlet* è per me un appiglio di tutto rispetto per tentare, ancora un volta, di spiegare al lettore quale sia realmente la concezione pragmatica della verità.

Hébert intende il pragmatismo come lo intende la maggior parte delle persone, e cioè come la teoria secondo cui qualsiasi cosa si dimostri soggettivamente utile [*expedient*] durante

131. Ristampato dal «Journal of Philosophy», vol. V, 3 dicembre 1908, p. 689, e tratto da una recensione di *Le pragmatisme et ses diverses formes anglo-américaines* di Marcel Hébert (Librairie critique Emil Nourry, Paris 1908, p. 105) [N.d.A.].

132. M. Hébert, *Le Divin. Expériences et hypothèses. Etudes psychologiques*, Alcan, Paris 1907. Hébert era professore all'Institut des Hautes-Études alla Université nouvelle di Bruxelles.

133. *M. Hébert, *Le pragmatisme; étude de ses diverses formes Anglo-Américaines, Françaises, Italiennes et de sa valeur religieuse*, Libraire Critique Émile Nourry, Paris 1908.

l'attività del nostro pensare è anche 'vera' in senso assoluto e senza alcuna restrizione, sia che corrisponda a un qualche stato di cose oggettivo ed esterno al pensiero, oppure no. Ritenendola tale, Hébert si oppone totalmente alla tesi pragmatista. Egli sostiene, invece, che un pensiero che si dimostri così vantaggioso può sicuramente avere un qualsiasi *altro* tipo di valore, ma non un valore cognitivo, rappresentativo, o un *valeur de connaissance proprement dite*; e che quando esso possiede un'utilità generale, questa gli deriva dalla sua previa capacità di rappresentare correttamente gli oggetti indipendenti, i quali esercitano sulle nostre vite un'influenza significativa. Poi, solo se questa rappresentazione si rivela corretta si possono raccogliere buoni frutti. Dunque i frutti dipendono dalla verità e non la costituiscono, perciò Hébert accusa il pragmatismo di dire tutto sulla verità tranne cosa essa sia nella sua essenza.

Egli ammette che il mondo sia strutturato in modo tale che, se gli uomini possiedono idee vere, allora ne traggono numerosi vantaggi e credo che nessuno dei nostri avversari abbia mostrato altrettanto bene il senso concreto della varietà di questi vantaggi. D'altra parte egli ripete che, nonostante questi vantaggi siano secondari, noi ci ostiniamo a trattarli come primari e che la conoscenza oggettiva da cui ricevono il loro essere è qualcosa che noi trascuriamo, escludiamo e distruggiamo. Egli concede sì che il valore funzionale e quello strettamente cognitivo delle nostre idee possano perfettamente armonizzarsi tra loro, ma non per questo è disposto ad ammettere che essi siano logicamente identici. Ammette anche che gli interessi, i desideri e gli impulsi soggettivi possano avere un 'primato' attivo sulla nostra vita intellettuale. La cognizione, infatti, si sveglia grazie a questi impulsi e segue le indicazioni e gli scopi che dettano; una volta desta, però, essa diventa propriamente una cognizione oggettiva, e non semplicemente un altro modo per riferirsi alle stesse tendenze impulsive presenti nello stato di soddisfazione. Il proprietario di un quadro attribuito a Corot, ad esempio, comincia a diventare inquieto se l'autenticità del suo quadro viene messa in dubbio. Poi egli ne ricerca l'origine e si rassicura nuovamente: la sua inquietudine non falsifica la proposizione che Corot è il vero autore di quel dipinto, più di quanto il suo tranquillizzarsi non la renda vera. Il pragmatismo – il quale secondo

Hébert afferma che i nostri sentimenti *producono* la verità e la falsità – ci obbligherebbe quindi a concludere che le nostre menti non esercitano alcuna autentica funzione cognitiva.

Questa interpretazione soggettivistica della nostra teoria mi sembra una conseguenza di ciò che una volta (non ritenendo necessario precisare che stavo trattando della cognizione soltanto da un punto di vista soggettivo) ho scritto, e cioè che nel lungo periodo il vero è ciò che si rivela essere vantaggioso nell'attività del nostro pensiero, proprio come il giusto è ciò che è vantaggioso nell'attività del nostro comportamento! Precedentemente avevo anche scritto che la verità significa 'l'accordo con la realtà' e che l'utilità [*expediency*] più importante di un'opinione sta nel suo accordo con il resto delle verità acquisite. E con questo non intendevo dare affatto una lettura soggettivistica del mio pensiero. La mia mente, infatti, era così piena della nozione di riferimento oggettivo che non mi sarei mai sognato che i miei lettori potessero perderla di vista: l'ultima accusa che mi sarei aspettato è proprio quella secondo cui, nel parlare delle idee e della loro soddisfazione, stessi negando le realtà esterne. Agli occhi dei critici devo esser sembrato un personaggio davvero sciocco e quindi degno di una netta confutazione.

Per me l'oggetto è una porzione della realtà proprio come l'idea ne è un'altra. E la verità è soltanto una delle relazioni che l'idea intrattiene con la realtà così come il tempo e il luogo sono altre. Tutte e tre *consistono* infatti di parti intermedie dell'universo che possono essere determinate e classificate in ogni occorrenza particolare e che risultano diverse in ogni caso particolare: di verità, di tempo e di luogo.

Almeno nei termini in cui Schiller e io la sosteniamo – preferisco lasciare che il professor Dewey parli per se stesso – la tesi pragmatista afferma che la relazione chiamata 'verità' è *definibile* concretamente. Il nostro, infatti, è l'unico chiaro tentativo attualmente in campo di dire in cosa *consista* realmente la verità. I nostri avversari non hanno un'alternativa da opporre alla nostra: per essi quando un'idea è vera, *è* vera e basta; e qui si arresta la questione, dal momento che la parola 'vero' è indefinibile. Se, come credono, la relazione tra l'idea vera e l'oggetto corrispondente è unica, essa non può essere espressa nei termini di qualcos'altro e deve solo essere nominata perché la si riconosca e la si comprenda. Tale relazione è

per giunta immutabile e universale: la stessa in ogni caso particolare per quanto diverse possano essere le idee, le realtà e le altre relazioni che intercorrono tra loro.

Secondo il punto di vista pragmatico, al contrario, la relazione di verità [*truth-relation*] è una relazione esperibile in modo preciso, e quindi descrivibile oltre che nominabile. Non è unica nel suo genere, né tantomeno immutabile e universale. Crediamo piuttosto che la relazione con l'oggetto, la quale rende vera un'idea in ogni caso particolare, sia compresa nei dettagli intermedi della realtà che conducono verso l'oggetto, dettagli che variano di caso in caso e che ogni volta possono essere concretamente rintracciati. La catena di funzionamenti a cui un'opinione dà avvio *è*, a seconda del caso, essa stessa la verità, la falsità o l'irrilevanza dell'opinione. Ogni idea che un essere umano possiede, infatti, provoca in lui delle conseguenze, sia sotto forma di azioni corporee sia sotto forma di altre idee, le quali modificano le relazioni dell'uomo con le realtà circostanti: egli è condotto più vicino ad alcune realtà e più lontano da altre, e avverte che l'idea ha funzionato ora in maniera soddisfacente ora no. L'idea, cioè, o lo ha messo in contatto con qualcosa che ha compiuto la sua intenzione oppure no. Questo qualcosa è *l'oggetto dell'uomo*. Poiché le sole realtà di cui possiamo parlare sono gli oggetti in cui si crede, il pragmatista, ogniqualvolta dice 'realtà', intende in primo luogo ciò che per l'uomo vale come realtà, cosa egli in quel momento crede sia una realtà. A volte la realtà è una presenza sensibile concreta. L'idea, per esempio, può riguardare una certa porta che si apre su una stanza in cui è possibile bere un bicchiere di birra; ora, se aprendo la porta siamo condotti alla vista e al sapore della birra, considereremo vera quell'idea. Altre volte l'uomo può avere l'idea di una relazione astratta, per esempio quella tra i cateti e l'ipotenusa di un triangolo, eppure altrettanto reale del bicchiere di birra. Se il pensiero di tale relazione lo porta a disegnare delle linee ausiliarie e a confrontare questo pensiero con la figura che si viene a creare, allora egli può alla fine, percependo un'uguaglianza dopo l'altra, *vedere* la relazione pensata con una comprensione altrettanto particolare e diretta del sapore di birra. In tal caso chiamerà anche *quella* idea 'vera'. Ogni realtà, dunque, verifica e convalida esclusivamente la propria idea; e in ciascun caso la verificazione consiste nelle conseguenze, mentali o fisi-

che, terminate in maniera soddisfacente che l'idea è stata in grado di produrre. Questi 'funzionamenti' sono diversi in ogni singolo caso, non trascendono mai l'esperienza: consistono di particolari, o mentali o sensibili, e ogni volta ammettono una descrizione concreta. I pragmatisti non vedono cos'altro si possa intendere quando si definisce vera un'idea vera, se non il fatto che, tra un'idea come *terminus a quo* nella mente di qualcuno e una qualche particolare realtà come *terminus ad quem*, intervengano, o possano intervenire, questi funzionamenti concreti. La direzione di questi funzionamenti costituisce il riferimento dell'idea alla realtà, il loro soddisfacimento costituisce l'adattarsi dell'una all'altra; queste due cose, insieme, costituiscono per colui che la possiede, la 'verità' dell'idea. Senza tali porzioni intermedie di esperienza reale e concreta, il pragmatista non vede alcun materiale con cui si possa costruire quella relazione adattativa chiamata verità.

Secondo la prospettiva antipragmatista quei funzionamenti non sono che i segni evidenti della presenza, intrinseca e antecedente, della verità nell'idea; così che, se anche si cancellasse la loro stessa possibilità, la verità dell'idea resterebbe solida come sempre. Ma questa, rispetto alla nostra, non rappresenta una contro-teoria della verità, bensì la rinuncia a ogni chiara teoria. Rappresenta soltanto la rivendicazione del diritto di considerare in ogni caso certe idee vere; e questo è ciò che precisamente intendevo prima, quando dicevo che gli antipragmatisti non ci offrono un'alternativa reale e che la nostra era l'unica teoria concreta realmente esistente. Quale significato, infatti, può mai avere la verità di un'idea, se non il suo potere di farci adattare alla realtà mentalmente o fisicamente? Ma allora perché i nostri critici ci accusano unanimemente di soggettivismo e di negare l'esistenza della realtà? Credo che ciò accada per il prevalere, peraltro necessario, di un linguaggio soggettivo nelle nostre analisi. Infatti, anche se trattassimo di realtà indipendenti ed eiettive, nell'esporre la nostra concezione della verità saremmo costretti a parlarne nel modo in cui parliamo dei tanti oggetti in cui crediamo. Inoltre, il corso dell'esperienza conduce gli uomini ad abbandonare continuamente i loro vecchi oggetti in favore di nuovi oggetti nei quali trovano più soddisfacente credere, al punto che la stessa nozione di realtà *assoluta* si presenta inevitabilmente come un concetto limite [*Grenzbegriff*], equivalente a

quello di un oggetto che non potrà mai essere soppiantato da un altro e la cui credenza sarà definitiva [*endgültig*]. Dal punto di vista cognitivo, dunque, viviamo sotto una sorta di regola del tre: come i nostri concetti privati rappresentano gli oggetti sensibili, le realtà pubbliche e indipendenti dall'individuo verso cui essi ci guidano, così queste realtà sensibili possono a loro volta rappresentare realtà di un ordine ipersensibile (gli elettroni, la materia mentale [*mind-stuff*], Dio, ecc.), realtà cioè esistenti indipendentemente dal pensiero di ogni essere umano. L'idea di queste realtà ultime, la conoscenza delle quali costituirebbe una verità assoluta, è un risultato della nostra esperienza cognitiva, che né il pragmatismo né l'antipragmatismo possono eludere. Queste realtà costituiscono un inevitabile ideale regolativo nel pensiero di ciascuno. Tra tutte le nostre credenze, la loro è l'idea più suggerita e soddisfatta, l'ultima a patire il dubbio. La differenza tra noi e i nostri critici è che questi usano tale credenza come il loro unico paradigma e trattano chiunque parli di realtà umane come se stesse pensando in maniera illegittima alla nozione di realtà 'in se stessa'. Ma dal momento che anch'essi ne *parlano*, parlano cioè della realtà-in-se-stessa, questa non può che essere un oggetto umano. Essi la postulano così come noi la postuliamo; e se noi siamo soggettivisti, loro lo sono altrettanto. Le realtà in se stesse sono lì *per* tutti, pragmatisti e antipragmatisti, per il solo fatto che si crede in esse. E si crede in esse soltanto perché le loro nozioni sembrano vere; e questo soltanto perché funzionano in maniera soddisfacente – per gli scopi particolari del pensatore, per giunta. Non vi è dunque un'idea che sia *la* vera idea di qualcosa. Di chi è la vera idea dell'assoluto? O riprendendo un esempio di Hébert, qual è *la* vera idea di un dipinto che si possiede? È l'idea che incontra in maniera più soddisfacente il vostro interesse attuale, che può essere rivolto al luogo del dipinto, alla sua età, alla sua 'tonalità', al suo soggetto, alle sue dimensioni, alla sua paternità, al suo prezzo, al suo valore, ecc. Se la paternità di Corot è stata messa in dubbio, ciò che soddisferà l'interesse, sorto in quel momento nel proprietario, sarà la rassicurazione di possedere un autentico Corot; sebbene una mente normale, chiamandolo semplicemente Corot, non sentirà allo stesso tempo soddisfatte altre esigenze. Perché queste siano soddisfatte, infatti, ciò che egli apprende del dipinto deve connettersi armoniosamente con ciò che conosce del resto del sistema della realtà, a cui l'effettivo Corot prese parte. Hébert ci accusa di pensare che la sola soddisfazione di possederlo, basta a rendere vera la nostra credenza e che, per quanto ci riguarda, non è necessario che Corot sia effettivamente esistito. Perché dovremmo essere esclusi in questo modo dalle soddisfazioni più generali e intellettuali, non lo capisco; ma qualunque sia la soddisfazione, intellettuale o di possesso, esse appartengono comunque al versante soggettivo della relazione di verità. Esse fondano le nostre credenze; le nostre credenze riguardano delle realtà; e se non vi sono realtà, allora queste credenze saranno semplicemente false. Se vi sono delle realtà, invece, il pragmatista trova impossibile immaginare come queste possano esser conosciute prima di esser credute, o come possano esser credute prima di avere un'idea che funzioni in modo soddisfacente. Egli trova, inoltre, impossibile immaginare cosa renda la dogmatica garanzia antipragmatista della realtà, l'*'ipse dixit'*, più credibile della convinzione pragmatista basata su verificazioni concrete. Posta così la questione, Hébert sarà probabilmente d'accordo cosicché io non vedo alcuna inferiorità da parte nostra rispetto alla *connaissance proprement dite*.

Alcuni lettori diranno che, sebbene in qualche modo *io* creda nell'esistenza di realtà al di là delle nostre idee, non è questo il caso di Schiller. Si tratta per la verità di un grande fraintendimento, poiché la dottrina di Schiller e la mia sono assolutamente identiche, sebbene la nostra esposizione segua direzioni differenti. Egli comincia, infatti, dal polo soggettivo della catena, l'individuo con le sue credenze, inteso come il fenomeno più concreto e immediatamente dato: «Un individuo ritiene che la sua credenza sia vera – dice Schiller – ma cosa intende con vero? E come prova questa sua affermazione?». Con queste domande noi intraprendiamo in genere un'indagine psicologica. Sembra che essere vero significhi *per quell'individuo* funzionare in maniera soddisfacente; e sia il funzionamento che la soddisfazione, poiché variano di caso in caso, non ammettono una descrizione universale. Ciò che funziona è dunque vero e rappresenta una realtà soltanto per l'individuo per il quale funziona: se egli non ha fallito, la realtà è 'davvero' lì; se è in errore invece no. Noi tutti, infine, crediamo quando le nostre idee funzionano in modo soddi-

sfacente, tuttavia non sappiamo ancora chi di noi sia infallibile. Per questo il problema della verità e quello dell'errore sono equivalenti [*ebenbürtig*] ed entrambi nascono dalle stesse circostanze. Poiché Schiller resta con l'individuo fallibile e tratta solo della realtà-per-esso, a molti dei suoi lettori sembra che egli ignori del tutto la realtà-in-se-stessa; e invece egli cerca soltanto di dirci come si ottengono le verità e non quale debba essere il loro contenuto una volta ottenute. Può anche darsi che la più vera di tutte le credenze sia quella nelle realtà trans-soggettive. E infatti *sembra* effettivamente tale poiché non vi è una credenza rivale così ampiamente soddisfacente come quella. Forse è persino la stessa credenza di Schiller sebbene, per i suoi scopi immediati, non è necessario che egli la professi e ancor meno è obbligato ad assumerla in anticipo come base della sua discussione.

Tuttavia, messo in guardia dalle critiche, ho adottato una tattica differente. Preferisco cominciare dal polo-oggetto della catena idea-realtà e seguirla nella direzione opposta rispetto a quella imboccata da Schiller. Anticipando i risultati dei processi generali di verità degli uomini, inizio con la nozione astratta di realtà oggettiva. La postulo, e mi domando, *garantendo io stesso per questa realtà*, cosa renderebbe vera l'idea che di essa ha qualcun altro, per me così come per lui. Ma non trovo una risposta differente da quella che dà Schiller. Se l'idea dell'altro uomo lo conduce non solo a credere che la realtà sia lì, ma ad usarla come sostituto temporaneo della realtà, facendo in modo che evochi pensieri e atti adattabili simili a quelli che la realtà stessa provocherebbe, allora l'idea è vera nell'unico senso intelligibile, cioè vera attraverso le sue conseguenze particolari, vera per me così come per quell'uomo.

La mia descrizione è comunque più una definizione di carattere logico; quella di Schiller è più una descrizione di tipo psicologico. Entrambe trattano di un identico pezzo di esperienza e semplicemente la attraversano da vie opposte.

Forse queste spiegazioni possono soddisfare Hébert, il cui piccolo libro, salvo la falsa accusa di soggettivismo, fornisce un resoconto alquanto istruttivo dell'epistemologia pragmatica.

XIII
ASTRAZIONISMO E 'RELATIVISMUS'[134]

Concetti astratti come l'elasticità, la voluminosità, la discontinuità, sono aspetti salienti della nostra esperienza concreta che troviamo utile estrarre da essa. Sono aspetti utili innanzitutto perché richiamano molte altre cose che presentano questi stessi aspetti e poi perché, se comportano delle conseguenze in queste ultime, ci permetteranno di ritornare alle cose precedenti facendoci attendere le stesse conseguenze.

Poter anticipare le conseguenze, infatti, è sempre un guadagno e dal momento che è proprio questo l'aiuto che ci offrono i concetti astratti, è ovvio che il loro utilizzo può dirsi compiuto solo quando con essi torniamo a rivolgerci ai particolari concreti, tenendo a mente quelle conseguenze e arricchendo in questo modo la concezione originaria che abbiamo degli oggetti.

Senza i concetti astratti, con cui possiamo trattare i particolari percettivi, siamo come uomini che saltellano su un piede solo; usando i concetti insieme ai particolari, invece, torniamo a stare su due piedi. Proiettando in avanti il concetto, infatti, e trovando un punto d'appoggio nelle conseguenze, è come se noi legassimo il percetto a una fune e lo tirassimo verso di noi tre volte più velocemente: ci muoviamo nelle trame della vita con un ritmo decisamente più rapido di quello

134. James pubblicò parte di questo capitolo con il titolo *On a Very Prevalent Abuse of Abstraction*, «Popular Science Monthly», 74, 1909, pp. 485-493.

che avremmo se dovessimo attraversare tutta la rete dei suoi particolari caduti accidentalmente davanti ai nostri occhi. Per gli animali avviene esattamente questo; gli uomini, invece, possono alzare le loro teste e respirare liberamente nella sfera dei concetti.

È, dunque, facilmente comprensibile l'enorme stima che tutti i filosofi hanno professato per la conoscenza concettuale. Dai tempi di Platone in poi essa è stata considerata la sola strada per raggiungere la verità in quanto tale. I concetti sono universali, inalterabili, puri, e le loro relazioni sono eterne; sono spirituali, mentre i particolari concreti, che essi ci permettono di maneggiare, sono corrotti dalla carne. I concetti, inoltre, hanno in se stessi un valore, indipendentemente dal loro uso originario, e conferiscono una dignità nuova alle nostre vite.

Non è sbagliato considerare i concetti in questo modo, finché tale considerazione non sfocia in una contemplazione che ci fa perdere di vista la loro vera funzione, che è quella di estendere mentalmente le nostre esperienze momentanee *aggiungendovi* le conseguenze concepite. Sfortunatamente, però, tale funzione non soltanto è spesso dimenticata dai filosofi nei loro ragionamenti, ma è persino convertita nel suo esatto opposto e resa un mezzo per ridurre l'esperienza originale *negandone* (implicitamente o esplicitamente) tutte le sue caratteristiche particolari, salvo quella appositamente scelta per concepirla.

Questo, però, è un modo ancora troppo astratto di enunciare le mie obiezioni ed è pertanto necessario un chiarimento attraverso esempi concreti. Alcune credenze, peraltro a me molto care, sono state intese dai critici in una maniera viziosamente astratta: una di esse è la cosiddetta 'volontà di credere'; un'altra è l'incertezza dell'avvenire; un'altra ancora è quella concezione secondo la quale la verità può variare col variare del punto di vista di chi la sostiene. Credo che un abuso irragionevole della funzione di astrazione abbia portato i critici a impugnare falsi argomenti contro queste credenze e abbia spesso portato anche i lettori a false conclusioni. Per questo vorrei ora provare – se possibile – a salvare la situazione con alcune contro-critiche.

Permettetemi di chiamare 'astrazionismo vizioso' un modo di usare i concetti che può esser così descritto: noi concepiamo una situazione concreta selezionando qualche sua caratteristica saliente e classificando la situazione sotto le caratteristiche selezionate. Poi, invece di aggiungere a queste caratteristiche tutte le conseguenze pratiche che il nuovo modo di concepire può comportare, continuiamo a usare i nostri concetti privandoli di qualcosa: riduciamo la ricchezza del fenomeno originario alle semplici suggestioni di un nome considerato in senso astratto; lo trattiamo cioè come se fosse nient'altro che quel concetto e agiamo come se tutte le altre caratteristiche da cui esso è stato ricavato fossero di colpo cancellate[135]. Se l'astrazione funzionasse in questo modo, tuttavia, diverrebbe un mezzo più per arrestare che non per far avanzare il pensiero: essa mutilerebbe le cose, creerebbe ostacoli e incontrerebbe impedimenti. Sono infatti convinto che più della metà dei problemi a cui metafisici e logici si dedicano con paradossi e rompicapi dialettici riguardo all'universo hanno proprio questa origine. *L'uso privativo che si fa delle astrazioni e delle categorie è* – ne sono sicuro – uno dei più grandi peccati originali della mentalità razionalista.

Per passare subito ad alcuni esempi concreti, diamo uno sguardo alla credenza nel 'libero arbitrio' [*free will*], recentemente demolita con capziosa persuasività dall'abile mano del professor Fullerton[136]. Chiediamoci, dunque, cosa intende un uomo comune quando afferma che la sua volontà è libera. Sicuramente intende che nella vita vi sono delle situazioni in cui egli si trova dinanzi a un bivio, in cui due eventi futuri gli sembrano ugualmente possibili, poichè entrambi hanno una base ragionevole nel suo presente e nel suo passato. Ciascuno dei due eventi, se realizzato, si svilupperà dalle precedenti motivazioni, carattere e circostanze, e farà proseguire senza interruzioni la sua vita individuale. Quando, invece, la realizzazione di entrambi è incompatibile con la realtà naturale, come tal-

135. Il lettore non confonda la fallacia qui descritta con le inferenze negative espresse nella modalità 'celarent' di cui parlano i manuali di logica [N.d.A.].

136. Cfr. «Popular Science Monthly», voll. LVIII, LIX, New York [N.d.A.]. Cfr. G.S. Fullerton, *Freedom and 'Free-Will'*, «Popular Science Monthly», 58, 1900, pp. 183-192. George Stuart Fullerton (1859-1925), professore di filosofia alla Columbia University, criticò James fin dagli inizi degli anni '90. A questo proposito si veda I.K. Skrupskelis, *James's Conception of Psychology as a Natural Science*, «History of the Human Sciences», 8, 1995, pp. 73-89.

volta accade, al pensatore ingenuo potrà sembrare di scegliere *ora* tra due eventi possibili. Gli sembrerà anche che la domanda su quale futuro dovrà realizzarsi, anziché esser stata decisa sin dalla fondazione del mondo, si decide in ogni momento nel fatto che inizia a prodursi, e che quella possibilità, trasformandosi in atto, escluda di fatto tutte le altre possibilità.

Chi infatti considera le cose in base alla loro apparenza può anche ingannarsi; troppo spesso, cioè, può confondere la sua personale ignoranza rispetto a ciò che è prestabilito, con la reale incertezza di ciò che dovrà avvenire. Tuttavia, per quanto irreale possa essere la sua immagine della situazione, essa non presenterà alcuna frattura tra il passato e il futuro. Infatti, un treno è sempre lo stesso treno – i suoi passeggeri restano sempre gli stessi passeggeri e la sua velocità resta sempre la stessa velocità – non importa quale direzione esso prenda davanti a un bivio. Il passato ha sempre in sé, secondo l'indeterminista, abbastanza ragioni per permettere tutti i differenti futuri che abbiamo davanti, e persino altri ancora; dunque, qualsiasi futuro può facilmente scaturire da esso, proprio come diverse possono essere le direzioni imboccate dal treno. In breve, il mondo è *continuo* tanto per i credenti nel libero arbitrio quanto per i deterministi rigorosi; solo che questi ultimi sono incapaci di credere che ci siano dei punti di biforcazione, dei momenti di equilibrio indifferenti o una sorta di terminali di collegamento, che ora, *e non prima*, dirigono i nostri movimenti senza alterarne la quantità.

Il determinista rigoroso crede che se davvero esistessero questi momenti di indifferenza, il futuro e il passato rimarrebbero assolutamente separati perché, *se presa in astratto, la parola 'indifferente' non suggerisce altro che separazione* [*disconnection*]. Qualsiasi cosa indifferente è cioè divisa e isolata. Assumete il termine in maniera rigorosa, ci viene detto, e vedrete che, se vi è un momento di indifferenza tra il passato e il futuro, non ci potrà essere alcuna connessione, alcun momento continuo, alcun identico passeggero, alcuno scopo o agente comune, dopo che il bivio sia stato oltrepassato. Quel luogo è dunque un abisso invalicabile.

Fullerton scrive quanto segue – il corsivo è mio:

> Se la mia azione è 'libera', ciò che sono stato, ciò che sono, ciò che ho sempre fatto o che mi sono sempre sforzato di fare, ciò che più ardentemente desidero fare o decido di fare adesso – tutto questo *ha a che fare con la propria realizzazione futura esattamente quanto ne avrebbe se non esistesse* [...]. Si tratta davvero di un'orribile possibilità. E certamente anche il più acceso sostenitore del libero arbitrio ['*free-willist*'], quando guarda onestamente a tale possibilità, saprà scusarmi se spero, ammesso che io sia davvero 'libero', di non essere poi così libero e di trovare piuttosto un qualche grado di coerenza nella mia vita e nelle mie azioni.
> [...] Supponiamo che abbia dato un dollaro a un mendicante cieco. Se questo è un gesto realmente libero, è corretto dire che io ho dato quel denaro? Che l'ho dato perché sono un uomo dal cuore buono, ecc.? Che cosa ha a che fare tutto questo con la libertà delle azioni? Se queste sono libere, non devono essere condizionate da circostanze antecedenti di alcun tipo, dalla miseria del mendicante come dalla pietà nel cuore del passante. Devono essere senza causa e non, invece, determinate. Devono cadere giù dal cielo perché se uno le può spiegare non sono libere[137].

Dio mi guardi dall'entrare in una controversia su ciò che è giusto e sbagliato nell'ambito della questione più generale del libero arbitrio, dal momento che sto cercando soltanto di illustrare le tesi dell'astrazionismo vizioso attraverso il comportamento di qualche suo ferreo sostenitore.

I momenti di biforcazione, così come li esperiscono gli indeterministi, sono allo stesso tempo momenti di re-indirizzamento e di prosecuzione. Ma sull''o... o...' che precede il re-indirizzamento tutti esitiamo. Il determinista astrae questo piccolo elemento di discontinuità dalle sovrabbondanti continuità che l'esperienza presenta e cancella a proprio vantaggio tutti i caratteri connettivi di cui essa si mostra essere piena. La scelta, per lui, d'ora innanzi significa disgiunzione pura e semplice, qualcosa di indeterminabile anticipatamente *sotto tutti gli aspetti*, al punto che una vita piena di queste scelte diventa un caos frenetico, in cui ciascun uomo non può esser considerato in due momenti diversi il medesimo uomo. McTaggart[138] ci assicura che, quand'anche Nerone fosse stato 'libero' nel momento in cui ordinò l'assassinio di sua madre, nessuno avrebbe in un altro momento il diritto di considerar-

137. Ivi, vol. LVIII, pp. 189, 188 [N.d.A.].

138. Cfr. J. McTaggart, *Some Dogmas of Religion*, p. 179 [N.d.A.]. J.M. Ellis McTaggart (1866-1925), filosofo idealista britannico.

lo un uomo cattivo, perché egli sarebbe diventato un altro Nerone.

Un autore polemico non dovrebbe soltanto demolire la sua vittima ma dovrebbe fare in modo che questa percepisca il proprio errore, se non per fargli cambiare posizione, almeno quanto basta perché senta la coscienza sporca e sia così costretta a difendersi. Queste caricature violente delle credenze degli uomini destano solamente sdegno per l'incapacità mostrata dai loro autori nel comprendere certe situazioni concrete dalle quali sorgono i problemi. Infatti, trattare il carattere negativo di un solo elemento astratto, annullando tutte le caratteristiche positive con le quali esso coesiste, non muta in alcun modo la posizione dell'indeterminista sulla questione, sebbene gli permetta di guadagnare applausi dalla platea.

Come ulteriore esempio del modo vizioso in cui l'astrazione viene abitualmente impiegata, passiamo ad analizzare alcune critiche rivolte alla dottrina della 'volontà di credere'. Il diritto di credere in cose la cui verità non è ancora stata dimostrata in maniera oggettiva e definitiva è difeso da coloro che percepiscono le situazioni umane nella loro concretezza. In certe situazioni, infatti, la mente si trova di fronte ad alternative così vaste e di cui non possiede piena evidenza, e tuttavia così significative, che stare semplicemente ad attendere una loro dimostrazione – e nel frattempo continuare a dubitare da un punto di vista pratico – equivarrebbe a negarle. La vita val la pena di essere vissuta? C'è un senso in tutta questa bufera cosmica? C'è un qualche guadagno in tutto questo soffrire? C'è forse nell'Essere un'esperienza ultraterrena, qualcosa che corrisponda a una 'quarta dimensione' la quale, se vi avessimo accesso, potrebbe sanare alcune di queste lacerazioni [*Zerrissenheit*] del mondo e far sembrare le cose più razionali di quanto non appaiano a prima vista? C'è una coscienza sovraumana a cui le nostre menti partecipano e da cui possono giungerci ispirazione e soccorso? Sono queste le domande per le quali alcuni di noi affermano il diritto di optare nella pratica per il sì o per il no, mentre altri sostengono che ciò sia metodologicamente inammissibile imponendoci di morire professando l'ignoranza e proclamando il dovere di ognuno di rinunciare a credere.

Non dirò nulla a proposito dell'incoerenza di alcuni di questi critici le cui opere offrono chiari esempi della volontà di credere, a dispetto del loro condannarla sia come modo di dire che come pratica raccomandabile. McTaggart, che ancora una volta prenderò come esempio, è sicuro che 'la realtà sia giusta e razionale' e 'destinata *sub specie temporis* a diventare perfettamente buona'. L'aver considerato questa credenza una conclusione logica necessaria non ha mai ingannato alcun lettore su come si sia generata nella brillante mente del suo autore. Il genere umano, infatti, è stato creato su un modello troppo uniforme perché possa sfuggire con successo agli atti di fede. Abbiamo sempre un'immagine viva di ciò che una certa visione dell'universo può significare per noi; quindi, ci eccitiamo o rabbrividiamo di fronte a questa visione e tali sentimenti attraversano tutta la nostra natura logica attivandone il funzionamento. Sentiamo cioè che *non può* essere quello ma questo. Che deve essere ciò che *dovrebbe* essere e che dovrebbe essere questo. Così cerchiamo tutte le ragioni, buone o cattive, che facciano sembrare in modo oggettivo che questo qualcosa, che sentiamo così profondamente di dover affermare, è probabile. Allora mostriamo che gli argomenti contrari sono insufficienti e che quindi questo qualcosa *potrebbe* essere vero; consideriamo l'appello rivolto al nostro sentimento di fedeltà piuttosto che a qualche arida facoltà di dimostrazione sillogistica. Lo rinforziamo ricordandoci di come la musica estenda il nostro mondo, pensando alle promesse dei tramonti e alle gemme delle foreste primaverili. L'essenza di tutta l'esperienza – quando l'individuo l'ha attraversata e dice finalmente 'Io credo' – coincide infatti con l'assoluta concretezza della sua visione, con la particolarità delle ipotesi che egli crea e con la complessità dei motivi concreti e delle percezioni portate fino in fondo.

Guardate ora come l'astrazionista tratta la ricca e intricata visione secondo la quale uno stato di cose qualsiasi dovrebbe esser considerato vero. Egli accusa infatti il credente di ragionare secondo il seguente sillogismo:

Tutti i desideri buoni devono essere soddisfatti;
Il desiderio di credere a questa affermazione è buono;
Ergo, si deve credere a questa affermazione.

Egli sostituisce una simile astrazione al concreto stato mentale del credente. Gli attribuisce, cioè, un'assurdità tale e ha gioco facile nel dimostrare che chiunque la difenda è il più grande sciocco della terra. Come se un credente abbia mai ragionato in una maniera così ridicola o se chi sostiene la legittimità dei modi naturali di dedurre da parte degli uomini abbia mai usato premesse così generali e astratte come 'Tutti i desideri devono essere soddisfatti!'. McTaggart, tuttavia, nel testo sopra citato (§§ 47-57), rifiuta il sillogismo in modo serio e solenne. Egli mostra che, se si ignorano tutti i nessi che un credente avverte e percepisce nei singoli casi concreti, tra 'desiderio', 'bontà' e 'realtà' non sussiste alcun legame di significato prestabilito! E inoltre aggiunge:

> Quando la realtà di una cosa è incerta, il ragionamento ci induce a credere che l'assenso dato a una cosa determini anche la sua realtà. E che una volta stabilito questo legame profano veniamo abbondantemente retribuiti. Perché quando la realtà di una cosa è certa indipendentemente da noi, siamo costretti ad ammettere che è essa a determinare il nostro assenso. Trovo difficile immaginare una posizione più avvilente.

Qui si sarebbe tentati di citare la celebre identificazione di reale e razionale con cui Hegel sicuramente ammonirebbe il suo discepolo inglese, il quale ha il coraggio di concludere il suo capitolo con queste parole eroiche:

> Per coloro che non pregano resta la convinzione che – finché le loro forze glielo permetteranno – né le pene della morte né le pene della vita porteranno conforto rispetto a ciò che ritengono falso e neppure li priveranno di conforto (o sconforto?) rispetto a ciò che ritengono vero.

Come può uno scrittore di così grande ingegno non vedere quanto lontano dalle teste del nemico abbia scagliato le sue frecce? Eppure lo stesso McTaggart, il quale crede che l'universo funzioni grazie all'energia dialettica dell'idea assoluta, concepisce il desiderio di un mondo siffatto non come l'esempio casuale di un desiderio più generale, ma come una *passione del tutto peculiare che produce intuizione* [*insight-giving*], alla quale sarebbe stupido da parte sua non credere se si decidesse di credere in qualcosa. Egli obbedisce, cioè, alla particolarità concreta e non alla caratteristica astratta del 'desiderio'. Infatti la sua situazione è particolare, come è particolare la situazione di un'attrice che conclude che per lei è meglio sposarsi e lasciare il teatro, o di un prete che decide di diventare laico, o ancora di un politico che sceglie di abbandonare la vita pubblica. Quale uomo sensato confuterebbe, infatti, le decisioni concrete di queste persone presentando loro premesse astratte come 'tutte le attrici devono sposarsi', 'tutti i preti devono diventare laici' o 'tutti i politici devono dimettersi dalla loro carica'? Tuttavia proprio questo genere di confutazione, assolutamente inutile anche se avesse fini persuasivi, è utilizzato diffusamente nel libro di McTaggart. Egli rimpiazza dunque le nostre abbondanti motivazioni reali con un punto di vista unico e limitato e le possibilità reali proprie di ciascuno con un'astrazione ridotta allo scheletro a cui peraltro nessun uomo è stato mai tentato di credere.

L'astrazione nel prossimo esempio è meno semplice, ma è piuttosto debole come arma d'attacco. Mentre gli empiristi pensano che la verità in quanto tale sia estratta dalle singole credenze degli uomini, i pragmatisti cercano di fare di meglio perché definiscono in cosa consista precisamente la verità quando accade. Come ho affermato altrove, la verità consiste in un funzionamento delle credenze tale da condurre l'uomo a intrattenere delle relazioni soddisfacenti con gli oggetti verso cui si dirige. Il funzionamento è sempre un funzionamento concreto nell'esperienza attuale degli esseri umani e quindi ha a che fare con le loro idee, con le loro sensazioni e percezioni, con le loro credenze e i loro atti, così come con gli oggetti fisici del loro ambiente. Le relazioni, d'altra parte, devono essere comprese sia come possibili che come attuali. Mi sono sforzato di difendere questa prospettiva nel capitolo sulla verità del mio libro *Pragmatismo*; tanti sono stati, però, i suoi nemici e davvero strani i suoi fraintendimenti. Tra gli attacchi più tremendi rivolti contro il tentativo di introdurre una certa concretezza nella nostra concezione del significato della verità di un'idea, c'è n'è stato uno scagliato da più parti, secondo cui dire che la verità ha origine nell'opinione degli uomini non è altro che riproporre la dottrina protagorea dell'uomo 'misura di tutte le cose', dottrina che Platone, come è unanimemente riconosciuto, ha seppellito duemila anni fa con il dialogo immortale intitolato

Teeteto. I sostenitori più acuti di questa obiezione scrivono entrambi in tedesco e sono il professor Rickert e il professor Münsterberg[139]. 'Relativismus' è il nome che danno a questa eresia che vogliono sradicare[140].

La prima mossa della loro campagna contro il 'relativismo' è completamente campata in aria. Essi imputano ai relativisti – e a noi pragmatisti, che siamo tipici relativisti – di privarsi, a causa dei principi che adottano, non solo del privilegio di cui godono i filosofi razionalisti, i quali credono che i loro principi siano di per sé stessi la verità impersonale e assoluta, ma anche della possibilità di formulare una nozione astratta di verità *in senso pragmatico, cioè nel senso di un'opinione ideale a cui tutti gli uomini possono credere e che nessuno vorrebbe cambiare*. Entrambe le critiche, tuttavia, mancano il bersaglio. Da pragmatista io credo nella mia concezione della verità più fermamente di quanto qualsiasi razionalista possa credere nella propria. E credo a essa proprio perché *ho* quest'idea di verità che i miei avversari eruditi ritengono nessun pragmatista possa assumere. Mi aspetto, dunque, che più gli uomini discuteranno e metteranno alla prova la mia concezione, più saranno d'accordo che essa *è adatta* e meno vorranno cambiarla. Forse questa fiducia è prematura e la gloria di aver raggiunto una verità finale e assoluta potrà invece spettare a una successiva revisione o correzione del mio schema, la quale potrà in seguito essere giudicata falsa proprio nella misura in cui si allontana da

139. Il libro di Münsterberg *I valori eterni* è appena apparso in versione inglese (Boston 1909) [N.d.A.]. Cfr. H. Münsterberg, *Eternal Values*, Houghton, Mifflin, Boston 1909. L'edizione tedesca (*Philosophie der Werte*, Johann Ambrosius Barth, Leipzig) era stata pubblicata nel 1908.

140. Heinrich Rickert (1863-1936), filosofo tedesco neo-kantiano, attaccò il relativismo in *Der Gegenstand der Erkenntniss: Einführung in die tranzendentale Philosophie*, 2ª ed., Mohr, Tübingen 1904, pp. 132-141. Nell'edizione del 1915 Rickert si riferì in modo polemico a William James; Hugo Münsterberg (1863-1916), psicologo di formazione wundtiana e filosofo, fu collega di Rickert a Friburgo. Nel 1892 William James lo invitò a far parte del dipartimento di filosofia a Harvard e lo nominò direttore del laboratorio di psicologia. I rapporti tra James e Münsterberg divennero conflittuali a partire dai primi anni del Novecento, specialmente quando Münsterberg divenne il capo del dipartimento di filosofia. Sulle relazioni tra James e Münsterberg si veda soprattutto M. Hale, *Human Science and Social Order: Hugo Münsterberg and the Origins of Applied Psychology*, Temple University Press, Philadelphia 1980. Alla fine della sua vita Münsterberg, che era nato in Germania e mantenne la cittadinanza tedesca, fu accusato di spionaggio per il Kaiser.

questa formulazione finale e soddisfacente. Ammettere, come facciamo noi pragmatisti, che si è soggetti a correzioni, anche quando non ce lo si aspetterebbe, *implica* l'assunzione da parte nostra di un certo standard ideale. In quanto individui, persino gli stessi razionalisti sono talvolta scettici al punto da ammettere la possibilità astratta che le loro opinioni attuali siano in qualche misura correggibili e rivedibili, cosicché risulta difficile spiegare perché la *nozione* di uno standard assoluto debba rimanere così importante per loro e invece a noi debba essere negata. Per loro sarebbe importantissimo se, assieme alla nozione di standard, potessero anche pretendere per le loro attuali obiezioni la garanzia esclusiva che quello standard può dare. Eppure, sono gli stessi assolutisti come Rickert ad ammettere liberamente la sterilità della nozione di verità anche quando è nelle loro mani. La verità, dicono, è ciò a cui *dovremmo* credere, anche se nessun uomo ha mai creduto o crederà mai a essa e anche se non abbiamo modo di raggiungerla se non attraverso i consueti processi empirici di verifica delle nostre opinioni, cioè confrontandole tra loro e con i fatti. Dal punto di vista pragmatico, dunque, questa disputa è oziosa. Infatti, nessun relativista sulla faccia della terra[141] ha mai negato la funzione regolativa della nozione di verità assoluta; essi sfidano soltanto la pretesa di alcuni di aver trovato quella verità in un dato momento.

Visto, però, che i veri assolutisti sono d'accordo nell'ammettere che la proposizione 'c'è una verità assoluta' è l'unica verità assoluta di cui possiamo essere sicuri[142], è inutile ogni ulteriore dibattito. Possiamo quindi passare alla loro seconda accusa.

141. Di certo la temibile creatura dei libri di logica chiamata 'scettico' – la quale assume dogmaticamente che nessuna proposizione sia vera, nemmeno quella da lui pronunciata – è soltanto un bersaglio-giocattolo per i razionalisti perché una volta colpito fa una capriola e torna in piedi. Tuttavia esso è l'unico relativista che i miei colleghi razionalisti riescono a concepire [N.d.A.].

142. Si veda *Gegenstand der Erkentniss*, pp. 137, 138. La versione data da Münsterberg a questa verità prima è che 'c'è un mondo' [*es gibt eine Welt*]: si veda il suo *Philosophie der Werte*, pp. 38 e 74. Alla fine, però, entrambi questi filosofi confessano che la verità principale che noi a loro avviso neghiamo in maniera irrazionale non è propriamente un'intuizione ma è un dogma adottato dalla volontà che ognuno può disprezzare voltando le spalle al dovere! Tuttavia, se tutto torna alla 'volontà di credere', anche i pragmatisti, così come i loro critici, hanno questo privilegio [N.d.A.].

Con quest'ultima accusa si fa ancor più evidente il vizio dell'astrazionismo. Infatti, quando postula la verità assoluta, l'anti-pragmatista si rifiuta di offrire una descrizione del significato di queste parole; a suo avviso esse compongono un'espressione che si spiega da sé. Il pragmatista, invece, ne spiega chiaramente il significato. Egli ritiene che la verità assoluta significhi un insieme ideale di formulazioni verso cui ci si aspetta che tutte le opinioni a lungo andare convergeranno. Con questa definizione di verità assoluta, però, egli postula non soltanto una tendenza delle opinioni a convergere, un consenso finale, ma anche altri fattori della sua definizione che sono presi a prestito, anticipandoli, dalle conclusioni vere che ci si aspetta di raggiungere. Egli postula, dunque, l'esistenza delle opinioni, postula l'esperienza che le metterà alla prova, così come la coerenza che quell'esperienza mostrerà. E giustifica questi suoi assunti dicendo, da un lato, che non si tratta di postulati in senso stretto, ma di semplici induzioni, di proiezioni effettuate dal passato al futuro per analogia e, dall'altro, affermando che le opinioni umane hanno già raggiunto un equilibrio piuttosto stabile e che se il loro sviluppo futuro non le muterà, la sua stessa definizione di verità, con tutti i termini che essa include, sarà parte integrante di quella verità assoluta che pretende di definire. In breve, se l'ipotesi ha funzionato con successo, se si è dimostrata auto-corroborante, allora il cerchio si è chiuso.

L'anti-pragmatista, tuttavia, si scaglia immediatamente contro la parola 'opinione'. La astrae dal mondo della vita e la usa come il semplice sostantivo definito dal dizionario, trascurando dunque tutte le assunzioni con cui essa può coesistere. Il dizionario dice che un'opinione è 'ciò che uno pensa o crede'. Ora, questa definizione lascia l'opinione di ciascuno libera di essere autogena e slegata da qualsiasi cosa qualcun altro possa pensare o da qualsiasi cosa la verità possa essere. E per questo, continuano i nostri astrazionisti, dobbiamo *necessariamente* concepirla *slegata* di modo che, se anche un miliardo di uomini avessero la stessa opinione e solo un uomo se ne discostasse, si dovranno ammettere, almeno come possibili, circostanze in cui è più probabile che il singolo uomo sia in errore. Essi dicono, cioè, che la verità non conta le teste e non è un altro nome per esprimere un voto di maggioranza. È invece una relazione tra le nostre opinioni e qualcosa di indipendente, che precede l'esperienza, qualcosa che la concezione pragmatista invece ignora; è dunque una relazione tale che, se anche le opinioni degli individui la negassero per l'eternità, rimarrebbe ancora lì a qualificarle come fallaci. Parlare delle opinioni senza riferirsi a questo qualcosa di indipendente è simile a recitare l'*Amleto* senza la parte di Amleto.

Ma quando il pragmatista parla di opinioni, intende davvero astrazioni così isolate e immotivate come quelle qui supposte? Certamente no; egli intende piuttosto le opinioni incarnate degli uomini così come si sono realmente formate. Intende opinioni circondate dalle loro cause, così come dalle influenze che rispettivamente ricevono ed esercitano, nonché opinioni inserite nell'ambiente della comunicazione sociale di cui partecipano e da cui hanno origine. Inoltre, l''esperienza' che la definizione pragmatica postula *è* esattamente quel qualcosa di indipendente che l'antipragmatista gli imputa di ignorare. Tra gli uomini, infatti, si è unanimemente sviluppata l'opinione che l'esperienza è esperienza 'di' una realtà indipendente la cui esistenza deve essere riconosciuta come vera da tutte le opinioni. Essi sono già d'accordo, dunque, che alla lunga è inutile resistere alla pressione dell'esperienza; che più un uomo fa esperienza, migliore è la posizione che assume davanti alla verità; che alcuni esseri umani, avendo avuto più esperienze, sono più autorevoli di altri; e che altri ancora sono più saggi per natura e più abili nell'interpretare la loro esperienza; che fa parte di questa saggezza scambiarsi idee, discutere e seguire le opinioni dei più autorevoli; e che, infine, quanto più sistematicamente e puntualmente tali paragoni e scambi di opinioni sono perseguiti, tanto più vere saranno le opinioni che sopravvivono.

In definitiva, *quando il pragmatista parla di opinioni, egli ha in mente le opinioni che esistono concretamente e attivamente e che interagiscono e si connettono tra loro*; mentre, quando l'antipragmatista tenta di confutarlo, forte del fatto che la parola 'opinione' può anche essere presa astrattamente e senza contesto, egli ignora il terreno a partire dal quale si sviluppa tutta la discussione. Le sue armi sparano nel vuoto senza colpire alcunché. Nessuno, cioè, resta ferito dagli attacchi mossi dai due filosofi tedeschi a queste caricature della credenza e a queste reliquie dell'opinione, le quali purtroppo costituiscono la sostanza della guerra da loro dichiarata al 'relativismo'. Rifiuta-

te di usare la parola 'opinione' astrattamente, mantenetela nel suo contesto reale, e vedrete che il pragmatismo resterà illeso.

Che esistano uomini supponenti, ovvero ostinati nelle loro opinioni, è un fatto che sfortunatamente si deve ammettere, non importa quale possa essere la nozione di verità che in generale si possiede. Ma che questo impedisca alla verità di emergere dalla vita dell'opinione è un fatto che nessun critico ha ancora dimostrato. La verità, infatti, può consistere di opinioni, e certamente non consiste che di opinioni, anche se non ogni opinione deve essere necessariamente vera. Nessun pragmatista ha bisogno di *affermare dogmaticamente* che nel futuro si realizzerà il consenso delle opinioni; egli, però, ha bisogno di *postulare* che tale consenso conterrà probabilmente più verità di quanta ne contenga adesso ogni singola opinione.

XIV
DUE CRITICI INGLESI

Nonostante l'articolo di Bertrand Russell *Transatlantic Truth*[143] possieda tutta la chiarezza, la sottigliezza dialettica e l'acume che ci si aspetta dal suo autore, in esso non si coglie il punto fondamentale della posizione pragmatica. Per esempio, quando noi pragmatisti affermiamo che una proposizione è vera se il credere ad essa produce buone conseguenze, egli dice che per noi chiunque creda alla verità di una proposizione deve prima aver appurato chiaramente che le sue conseguenze *sono* buone. E precisamente in questo consisterà la sua credenza. Si tratta evidentemente di un'assurdità, dal momento che quest'ultimo fatto, oltre a essere qualcosa che è solitamente difficile da verificare, costituisce piuttosto l'esito di una proposizione differente dalla prima; è infatti molto più facile, come dice giustamente Russell, 'rispondere alla questione se i papi siano mai stati infallibili, invece che domandarci se gli effetti dell'averli ritenuti tali siano stati nel complesso buoni'.

143. B. RUSSELL, *Transatlantic Truth*, «Albany Review», gennaio 1908 [N.d.A.]. Si veda anche B. RUSSELL, *Pragmatism* (1909), ristampato in ID., *Philosophical Essays*, Longmans, Green, London 1910, cap. 4, e ID., *William James's Conception of Truth* (1907), in *Philosophical Essays* cit., cap. 5. In una lettera a William James, F.C.S. Schiller, che fu oggetto degli attacchi anti-pragmatisti e anti-umanistici di Russell, definì quest'ultimo un 'giocoliere dell'astrazione': cfr. Schiller a William James, 2 aprile 1903, in *The Correspondence of William James* cit., vol. 10, 2002, p. 194.

Al contrario di ciò che Russell suppone noi non affermiamo niente di così stupido. Non riteniamo, cioè, che le conseguenze buone siano il segno distintivo della verità, o un criterio per accertarne la presenza, anche se in certi casi svolgono proprio questa funzione. Esse sono invece il *motivo* nascosto in ogni affermazione di verità, sia che il 'soggetto della credenza' ne sia conscio sia che vi obbedisca inconsapevolmente. Le conseguenze buone, quindi, sono la *causa existendi* delle nostre credenze, ma non alla maniera di un'ipotesi o di una premessa logica e ancor meno di un risultato o di un contenuto oggettivo. Esse attribuiscono piuttosto il significato pratico, cioè l'unico significato intelligibile, alla differenza che comporta nelle nostre credenze il ritenerle vere o false.

Nessuno tra coloro che affermano la verità, eccetto il pragmatista, ha bisogno di rendersi conto dell'importanza che le conseguenze rivestono nella sua mente; e infatti, in ogni momento egli stesso, che pure ne è consapevole in maniera astratta e generale, può dimenticarsene riferendosi alle proprie credenze.

Russell, inoltre, entra nella schiera di coloro che dicono ai propri lettori che secondo la definizione pragmatica della parola 'verità' la credenza che A esiste può essere 'vera' anche se A *non* esiste. È la solita calunnia abbondantemente ripetuta dai nostri avversari. Eppure, loro dimenticano sempre che in ogni descrizione concreta di ciò che la parola 'verità' significa nella vita umana, questa parola può essere usata solo in relazione a un particolare 'soggetto della credenza' [*trower*].

Potrei per esempio ritenere vero che Shakespeare abbia scritto i componimenti teatrali che portano il suo nome e potrei affidare questa mia opinione a un critico. Se il critico è sia un pragmatista che un baconiano, in quanto pragmatista vedrà che il funzionamento di quell'opinione la rende vera ai miei occhi, mentre in quanto baconiano egli continuerà a credere che Shakespeare non abbia mai scritto quei componimenti. La maggior parte degli antipragmatisti, al contrario, assume la parola 'verità' come qualcosa di assoluto e così approfitta della propensione di ciascun lettore a trattare la propria verità in questo modo. Se il lettore a cui costoro si rivolgono crede che A non esiste, mentre noi pragmatisti cerchiamo di mostrargli che la credenza che A esiste è vera per coloro che invece ritengono che essa funzioni in maniera soddisfacente, questo lettore deriderà l'ingenuità della nostra

proposta. Non è forse vero, infatti, come del resto il lettore intuisce benissimo, che la credenza in questione sarebbe vera anche quando dichiara l'esistenza di un fatto inesistente? Definendo questa nostra affermazione come un «tentativo di sbarazzarsi dei fatti», in maniera fin troppo ovvia Russell lo considera «un fallimento». E aggiunge: «Riappare la vecchia nozione di verità»[144] – quella secondo cui se una credenza è vera allora il suo oggetto esiste.

Dal momento che i concetti significano certe conseguenze, esso è *vincolato* a esistere dai principi pragmatici. In che modo il mondo è per me diverso se ritengo che la mia opinione cada sotto il concetto di 'vero'? Innanzitutto ci deve essere un oggetto oppure dei segni di un oggetto che devono accordarsi con quell'opinione e poi questa opinione non deve essere contraddetta da nessuna altra cosa di cui sono a conoscenza. Eppure, nonostante quest'ovvio requisito pragmatista, per il quale quando dico in modo veritiero che qualcosa esiste, quel qualcosa *dovrebbe* esistere, la calunnia che Russell ripete ha ottenuto il più vasto credito.

Russell, però, è un ragionatore troppo abile [*athletic*] e raffinato per perpetuare dogmaticamente una calunnia. Essendo un matematico e un logico, infatti, egli sente la necessità di dimostrare la sua accusa *secundum artem* e di convincerci non tanto di aver commesso un errore quanto di esser caduti in un'assurdità. Da parte mia, ho provato a seguire la tortuosità della sua dimostrazione, ma confesso che non riesco proprio a vedervi qualcosa di diverso da ciò che precedentemente ho chiamato astrazionismo vizioso. Russell si trova così a suo agio nel mondo astratto della matematica e della logica pura che pensa che chi descrive le funzioni di un fatto concreto maneggi anche termini e funzioni matematiche. Termini matematici come *a*, *b*, *c*, *x*, *y*, sen, log, sono sicuramente termini autosufficienti e, una volta stabilita la loro uguaglianza, possono essere sostituiti l'uno con l'altro senza errore in una serie infinita. Russell, e anche Hawtrey (di cui parlerò tra poco), pensano che termini come 'significato', 'verità', 'credenza', 'oggetto', 'definizione', siano allo stesso modo termini autosufficienti e non abbiano un contesto di relazioni variabili su cui ci si potrebbe ancora

144. B. Russell, *Transatlantic Truth* cit., p. 410 [N.d.A.].

interrogare. Il significato di una parola non è forse espresso dalla sua definizione? E la definizione non ha la pretesa di essere adeguata ed esatta? La definizione può di conseguenza sostituire la parola? E due parole che hanno la stessa definizione possono essere sostituite l'una con l'altra? E così di due definizioni della stessa parola, *nicht wahr*, ecc., fino a che si convincerà qualcuno di auto-contraddizione e assurdità.

L'applicazione specifica di questo trattamento rigoroso alla mia descrizione della verità come funzionamento sembra la seguente: il 'funzionamento' è il significato della 'verità' delle nostre idee. Ed è ciò che io chiamo definizione. Ma dal momento che i significati e le cose significate, le definizioni e le cose definite, sono equivalenti e interscambiabili, e che un termine non significa qualcosa di estraneo alla sua definizione, consegue che quando qualcuno chiama un'idea vera e con quella parola indica che quell'idea funziona, non può significare nient'altro, e non può credere a nient'altro, se non che essa appunto funziona. E in particolare, non può implicare né permettere nient'altro circa il suo oggetto o il suo risultato. «Secondo i pragmatisti – scrive Russell – dire 'è vero che altre persone esistono' significa dire 'è utile credere che altre persone esistano'. Ma se così stanno le cose, queste due frasi non sono che due modi differenti di esprimere la stessa proposizione, nel senso che se credo alla prima, dovrò credere anche alla seconda»[145]. (Si noti per inciso che la logica costringerebbe Russell a credere allo stesso tempo ad entrambe le proposizioni, solo che egli ignora questa conseguenza e considera che le due proposizioni, 'esistono altre persone' e 'è utile credere che esistono *anche se non esistono*', devono essere identiche e quindi sostituibili in un'ottica pragmatista).

Ma ora mi domando: i termini reali potrebbero avere degli accidenti non espressi nelle loro definizioni? E quando un valore reale viene sostituito con il risultato di una serie algebrica di definizioni equivalenti sostitutive, questi accidenti non compaiono di nuovo? Le credenze, infatti, hanno il loro 'contenuto' o 'risultato' oggettivo così come la loro verità, e quest'ultima ha sia implicazioni che funzionamenti. Se un uomo, ad esempio, crede nell'esistenza di altri uomini, il fatto che es-

145. B. Russell, *Transatlantic Truth* cit., p. 400 [N.d.A.].

si esistano effettivamente è sia un contenuto della credenza che un'implicazione della sua verità. La logica di Russell sembrerebbe invece escludere 'per definizione' tutti quegli accidenti come i contenuti, le implicazioni, gli associati; e fra tutte le cose di cui ci potrebbe accusare, ci accusa proprio di tradurre tutte le credenze in un'unica credenza, che è appunto la credenza nel pragmatismo stesso! Se dico che un discorso è eloquente e spiego 'eloquente' come la capacità di funzionare in un certo modo in presenza di un uditorio o se dico che un libro è originale e definisco 'originale' come l'essere differente da altri libri, la logica di Russell, se la si segue fino in fondo, sembrerebbe condannarmi ad ammettere che quel discorso è un discorso sull'eloquenza e che quel libro verte su altri libri. Quando invece dico che una credenza è vera e che la verità consiste nei suoi funzionamenti, certamente non intendo dire che la credenza riguarda quei funzionamenti. È infatti una credenza in un oggetto preciso e io che parlo dei suoi funzionamenti sono un altro soggetto, un soggetto con un universo di discorso diverso da quello del soggetto di una credenza il cui pensiero concreto cerco di descrivere.

La proposizione da tutti accettata 'esistono altri uomini' e la proposizione pragmatista 'è utile credere che esistano altri uomini' provengono dunque da universi di discorso differenti. Si può credere alla seconda senza essere logicamente costretti a credere alla prima, come anche si può credere alla prima senza aver mai sentito parlare della seconda. O si può perfino credere a entrambe. La prima esprime infatti l'oggetto di una credenza mentre la seconda esprime una condizione affinché la credenza possa esser mantenuta; tra le due proposizioni non c'è alcuna identità salvo che per il termine 'altri uomini' comune a entrambe. Trattarle, quindi, come sostituibili, o insistere sul fatto che dobbiamo sostituirle, significa smettere di avere a che fare con la realtà.

Ralph Hawtrey, che pure serve la causa dell'astrazionismo logico, giudica noi pragmatisti colpevoli di assurdità sostenendo un argomento simile a quello di Russell[146].

146. Si veda «The New Quarterly», marzo 1908 [N.d.A.].

Credendo di farci un favore, e per semplici fini argomentativi, egli abbandona l'impiego della parola 'verità' lasciando che il suo significato consista soltanto nel fatto che certe credenze si rivelino utili. Egli utilizza invece la parola 'correttezza' – proprio come Pratt ha usato l'espressione 'esser vero' [*trueness*] – per designare non un fatto che riguardi la credenza, bensì un fatto che riguardi il suo oggetto, ossia per indicare che l'oggetto è esattamente come la credenza afferma che sia. Egli scrive infatti: «Quando affermo che è corretto dire che Cesare è morto, intendo dire 'Cesare è morto'. Questa deve allora esser considerata la definizione di correttezza». Hawtrey passa poi a demolire la mia posizione mettendo in conflitto le definizioni. Egli dice che ciò che è 'vero' per il pragmatista non può essere ciò che è 'corretto', «dal momento che le due definizioni non sono logicamente sostituibili. Se infatti le sostituissimo, otterremmo la seguente tautologia: 'Cesare è morto' significa 'è utile credere che Cesare sia morto'. Ma cosa è allora utile credere? Perché è utile credere 'che Cesare sia morto'?». Qui siamo davvero in presenza di una preziosa definizione della proposizione 'Cesare è morto'.

Stando alla conclusione di Hawtrey non è chiaro se, secondo la definizione pragmatica della verità, sia il soggetto della credenza oppure il pragmatista che parla di quel soggetto a dover credere ai risultati che la credenza comporta. I due casi sono infatti piuttosto differenti. Per il soggetto della credenza certamente Cesare deve esistere; per il pragmatista, invece, non è necessario che esista, perché il risultato pragmatico appartiene a un universo di discorso totalmente diverso. Se si deve invece discutere sostituendo una definizione con un'altra, bisogna che almeno si sia nello stesso universo di discorso.

Lo spostamento da un universo all'altro avviene dunque quando trasportiamo la parola 'verità' da un ambito soggettivo a un ambito oggettivo, applicandola ora a una proprietà delle opinioni ora ai fatti che quelle opinioni asseriscono. Inoltre alcuni autori, e tra questi lo stesso Russell e G.E. Moore, preferiscono usare lo sciagurato termine 'proposizione', che sembra inventato apposta per incrementare la confusione, e parlano della verità come di una proprietà delle 'proposizioni'. Ma dato che nel nominare le proposizioni è quasi impossibile non usare la parola 'che', *che* Cesare sia morto, e *che*

la virtù sia una ricompensa a se stessa, diventano entrambe proposizioni.

Non nego che per certi scopi di natura logica non possa essere utile trattare le proposizioni come entità assolute, aventi al loro interno la verità o la falsità, oppure che non possa essere utile ridurre un'espressione complessa come 'che-Cesare-è-morto' a un termine singolo e ritenerlo una 'verità'. Ma quel 'che' possiede un'ambiguità estremamente conveniente per coloro che desiderano mettere in difficoltà i pragmatisti, perché a volte significa il *fatto*, altre la *credenza* che Cesare sia morto. Quando ad esempio dico che la credenza è vera, mi si dice che la verità significa il fatto; mentre, quando affermo anche il fatto, si imputa alla mia definizione l'averlo escluso, perché la mia definizione riguarda soltanto un particolare della credenza. Così alla fine non ho più la verità in mio possesso.

L'unico rimedio per questa intollerabile ambiguità è utilizzare i termini in maniera coerente. 'Realtà', 'idea', 'credenza', 'verità dell'idea o della credenza', sono quelli che io ho impiegato coerentemente e mi sembra che essi sfuggano a qualsiasi obiezione.

Infatti, chi astrae i termini dal loro ambiente naturale e li identifica con le definizioni, trattando quest'ultime in modo algebrico [*more algebrico*], non rischia solo di mischiare gli universi del discorso ma anche di cadere in fallacie che un uomo di strada smaschererebbe facilmente. Dimostrare 'per definizione' che la proposizione 'Cesare esiste' è identica alla proposizione circa la sua 'utilità' perché l'una è vera e l'altra riguarda 'asserzioni vere', è come dimostrare che una corriera è una nave perché entrambe sono veicoli. Un cavallo, allora, potrà essere definito come un animale che cammina sulle unghie delle dita medie e ogni volta che vedremo un cavallo, vedremo esattamente un animale di quel tipo. Allo stesso modo, infatti, ogni volta che presteremo fede a una 'verità', crederemo anche a qualcosa di utile. I signori Russell e Hawtrey, seguendo la loro logica antipragmatista, dovrebbero arrivare a dire *che esiste* un animale così descritto sebbene nessuno possa vederlo, a meno che non sia uno studioso di anatomia comparata.

Ci rassegniamo dunque al fatto di non essere dei logici, grazie alla consolazione di esser fuggiti da un simile astrazio-

nismo. Un astrazionismo della peggiore specie, infatti, continua a caratterizzare i tentativi di Russell di spiegare il significato concreto della parola 'verità'. Nel suo terzo articolo su Meinong[147], in particolare, egli tenta questa impresa limitando la discussione a soli tre termini – una proposizione, il suo contenuto e un oggetto – dopo averli separati dal contesto delle realtà associate in cui si trovano in tutte le conoscenze attuali. Poi definisce questi termini, ormai circondati dal vuoto, e li trasforma in entità logiche semplici attraverso ogni sorta di commutazione e combinazione, torturandoli fino a che non ne rimane nulla. Dopo tutta questa ginnastica logica egli se ne esce con una conclusione solenne riguardo ciò che ritiene essere «la prospettiva corretta: non c'è un problema particolare che riguardi la verità e la falsità. Alcune proposizioni sono vere e altre sono false, proprio come alcune rose sono rosse e altre sono bianche; la credenza è una certa attitudine verso le proposizioni: la chiamiamo conoscenza quando le proposizioni sono vere, errore quando sono false». E sembra concludere che una volta raggiunta questa intuizione la questione possa essere considerata chiusa per sempre!

Nonostante la mia ammirazione per la capacità analitica di Russell, dopo aver letto il suo articolo mi auguro che il pragmatismo – anche se dovesse avere solo questa funzione – possa mettere in imbarazzo non soltanto lui ma anche altri grandi ingegni che hanno usato la loro capacità analitica per compiere astrazioni indebite dalla realtà. Come hanno mostrato queste pagine, il pragmatismo per fortuna ci salva da un tale astrazionismo vizioso.

P.S. Dopo che scrissi questo articolo apparve, per la «Edinburgh Review» dell'aprile 1909, un altro articolo di Russell sul pragmatismo. Sebbene egli abbia cercato di essere il più chiaro possibile nel discutere il problema della verità, non mi sembra abbia compiuto alcun significativo passo in avanti rispetto ai precedenti argomenti. Perciò non aggiungerò altro, fornendo al lettore curioso le pagine di riferimento dell'articolo menzionato (pp. 272-280).

147. Cfr. «Mind», vol. XIII, 1904, p. 509 [N.d.A.].

XV
UN DIALOGO

Dopo aver corretto le bozze di questo libro, ammetto che ci possa essere ancora qualche dubbio nella mente del lettore che è mio dovere provare a dissipare. Sarò più breve ponendo in forma di dialogo quanto ho da dire. Lasciamo che sia l'antipragmatista a cominciare:

Antipragmatista: Tu dici che la verità di un'idea è costituita dai suoi funzionamenti. Supponiamo allora certi fatti, fatti accaduti, per esempio, nella preistoria e riguardo ai quali ci si può domandare se si può conoscere la verità su di essi. Supponiamo (lasciando da parte l'ipotesi di un ente assoluto onnisciente) che la verità circa quei fatti non sarà mai conosciuta. A questo punto ti domando, caro pragmatista, se secondo te si può dire che c'è una verità su questi fatti. In altre parole, c'è una verità o no nei casi in cui non la si potrà mai conoscere?

Pragmatista: Perché mi fai questa domanda?

Antipragmatista: Perché credo che ti metta di fronte a un bel dilemma.

Pragmatista: Come mai?

Antipragmatista: Perché, se da un lato decidi di affermare che c'è una verità, dall'altro abbandoni completamente la tua teoria pragmatica. Secondo tale teoria, infatti, la verità è costituita dalle idee e dai funzionamenti, ma nell'esempio che ho posto non c'è un conoscente e di conseguenza non possono esistere né idee né funzionamenti. Qual è la verità in questo caso?

PRAGMATISTA: Forse vuoi spingermi, come del resto molti altri miei nemici, a far derivare la verità dalla realtà? Non posso, perché la verità è qualcosa di conosciuto, pensato o detto circa la realtà e pertanto è qualcosa che si aggiunge a essa. Ma forse il tuo intento è diverso: perciò prima di dirti quale dei due corni del tuo dilemma scelgo, ti chiedo di espormi l'altro.

ANTIPRAGMATISTA: L'altro corno è questo: se decidi di dire che *non* c'è verità nella condizione ipotizzata perché non ci sono idee o funzionamenti, allora contraddici il senso comune. Secondo il senso comune, infatti, ogni stato di cose non deve forse poter essere affermato in maniera veritiera in una proposizione, anche se di fatto la proposizione non sarà mai proferita da anima viva?

PRAGMATISTA: Indiscutibilmente è così per il senso comune, e anche per me. Ci sono innumerevoli eventi nella storia del nostro pianeta che nessuno è mai stato o sarà mai in grado di descrivere, e nonostante ciò possiamo dire ora in maniera astratta che solo un tipo di descrizione di essi può essere vera. La verità su un evento simile è quindi predeterminata dalla natura dell'evento; di conseguenza si può dire in maniera perfettamente ragionevole che la verità potenzialmente preesiste. Dunque, ha ragione il senso comune a seguire la sua opinione.

ANTIPRAGMATISTA: Allora è questo il corno del dilemma che sostieni? Sostieni, cioè, che c'è una verità anche nei casi in cui non sarà mai conosciuta?

PRAGMATISTA: Certo, ammesso che mi lasci sostenere la mia concezione della verità e non mi chiedi di abbandonarla per qualcosa che trovo impossibile comprendere. Ma non credi anche tu che ci sia una verità persino nei casi in cui non la si conoscerà mai?

ANTIPRAGMATISTA: Si, lo credo.

PRAGMATISTA: Ti prego allora di dirmi in cosa consiste secondo te questa verità su ciò che non si conosce.

ANTIPRAGMATISTA: Consiste? Che intendi con 'consiste'? Non consiste in nient'altro se non in se stessa o, più propriamente, essa non ha né consistenza né esistenza ma semplicemente *afferma e sostiene.*

PRAGMATISTA: Bene, quale relazione intrattiene con la realtà che sostiene?

ANTIPRAGMATISTA: Che intendi con 'quale relazione'? La verità sostiene nel senso che conosce e rappresenta la realtà.

PRAGMATISTA: Chi conosce la realtà e cosa la rappresenta?

ANTIPRAGMATISTA: La verità conosce, o più esattamente chiunque *possieda* la verità conosce la realtà. Ogni idea vera sulla realtà *rappresenta* la verità che la concerne.

PRAGMATISTA: Ma pensavo fossimo d'accordo di non supporre alcun soggetto conoscente e alcuna idea.

ANTIPRAGMATISTA: Infatti!

PRAGMATISTA: Allora ti prego di dirmi di nuovo in cosa consista questa verità, di per sé, questo *tertium quid*, questo intermediario tra i fatti presi *per se* e la conoscenza attuale o potenziale di essi. Qual è la sua forma in questa specie di terzo stato? Di quale materia, mentale, fisica o 'epistemologica' è fatta? Quale regione metafisica della realtà abita?

ANTIPRAGMATISTA: Che domande assurde! Non è già abbastanza dire che *è vero* che i fatti siano così-e-così e falso che non lo siano?

PRAGMATISTA: È vero che i fatti sono così-e-così: non cederò alla tentazione di chiederti *che cosa* è vero; invece ti chiedo se la tua frase 'è vero che' i fatti sono così-e-così significa qualcosa di più che il mero *essere* così-e-così dei fatti stessi.

ANTIPRAGMATISTA: Mi sembra significhi di più che il mero sussistere dei fatti: è una sorta di equivalente mentale di essi, è la loro funzione epistemologica, il loro valore in termini noetici.

PRAGMATISTA: Dunque una specie di doppione spirituale o di fantasma! Se è così, posso chiederti *dove* si trova questa verità?

ANTIPRAGMATISTA: Dove... dove? Non c'è 'dove', essa semplicemente e assolutamente esiste.

PRAGMATISTA: Esiste nella mente di qualcuno?

ANTIPRAGMATISTA: No, perché nella nostra ipotesi non è previsto un soggetto conoscente attuale.

PRAGMATISTA: Sì, sono d'accordo. Ma sei sicuro che la nozione di un soggetto conoscente potenziale o ideale non abbia niente a che fare con il formarsi nella tua mente di questa idea stranamente vaga di verità?

ANTIPRAGMATISTA: Se ci fosse una verità riguardo a quei fatti, quella verità sarebbe ciò che il soggetto conoscente ideale conoscerebbe. Non puoi tenere separata la nozione di verità e

la nozione di soggetto conoscente: però a mio avviso non viene prima il soggetto e poi la verità, bensì il contrario.

PRAGMATISTA: Tuttavia mi lasci ancora estremamente perplesso sullo status di questa verità, sospesa tra cielo e terra, tra realtà e conoscenza, fondata nella realtà e numericamente aggiunta a essa, eppure allo stesso tempo antecedente e del tutto indipendente dall'opinione di un qualsiasi soggetto conoscente. Ma è davvero indipendente dal conoscente come tu supponi? Ne dubito fortemente; a me sembra piuttosto un altro nome per designare una conoscenza potenziale – distinta da una conoscenza attuale – della realtà. La tua verità non è forse semplicemente ciò che un qualsiasi soggetto conoscente *dovrebbe* conoscere *nel caso egli esistesse*? E in un universo in cui non siano nemmeno concepibili degli enti conoscenti, ci sarebbe posto per una verità circa i fatti come qualcosa di numericamente distinto dai fatti stessi? In un caso simile, a mio avviso, la verità non solo sarebbe inesistente ma sarebbe anche inimmaginabile e inconcepibile.

ANTIPRAGMATISTA: Credevo avessi detto poco fa che c'è una verità degli eventi passati anche se nessuno la conoscerà mai.

PRAGMATISTA: Sì, ma ricorda che anch'io all'inizio ho pattuito con te di definire la parola verità a modo mio. La verità di un evento passato, presente o futuro è per me soltanto un altro nome per indicare che *se* l'evento sarà mai conosciuto, la natura di quella conoscenza è già in qualche misura predeterminata. Che la verità preceda la conoscenza attuale di un fatto significa soltanto che un possibile conoscitore di quel fatto dovrà necessariamente credere a esso. Dovrà cioè credere a qualcosa che lo porterà a intrattenere una relazione soddisfacente con esso, che si dimostrerà un adeguato sostituto mentale di esso. Ciò che questo qualcosa può essere è in parte già stabilito dalla natura del fatto stesso e dalla sfera dei suoi associati. Questo è quanto di più chiaro tu possa intendere quando dici che la verità preesiste alla conoscenza. Si tratta soltanto di conoscenza anticipata, conoscenza potenziale.

ANTIPRAGMATISTA: E cosa conosce la conoscenza quando giunge? Non conosce forse la *verità*? E se è così, non dobbiamo allora distinguere la verità sia dal fatto che dalla conoscenza?

PRAGMATISTA: Credo che ciò che la conoscenza conosce sia il fatto stesso, l'evento o qualsiasi altra cosa la realtà possa essere. Laddove tu vedi tre entità distinte – la realtà, la conoscenza, la verità – io ne vedo soltanto due. Inoltre, capisco *ciò per cui è conosciuta* ciascuna delle due entità che ammetto, ma quando mi chiedo cosa sta per la verità intesa come una terza entità, non riesco a trovare niente che sia distinto dalla realtà e dai modi in cui essa può essere conosciuta [*known-as*]. Non ti sarai forse fatto fuorviare dal linguaggio comune il quale ha introdotto per comodità un termine ibrido che significa a volte un tipo di conoscenza e altre volte la realtà conosciuta, applicandosi alternativamente a entrambi? Ma ci guadagna qualcosa la filosofia se continua a perpetrare e anzi se consacra questa ambiguità? Se chiami l'oggetto della conoscenza 'realtà' e il modo in cui viene conosciuto 'verità' – conosciuto, inoltre, in certe occasioni e in svariati modi da uomini particolari che vi hanno a che fare in modi diversi, se sostieni coerentemente questa terminologia, riesci a sfuggire a ogni sorta di problema.

ANTIPRAGMATISTA: Vuoi dire che ritieni di essere sfuggito al mio dilemma?

PRAGMATISTA: Certamente vi sfuggo; perché se la verità e la conoscenza sono termini correlati e interdipendenti, come continuo a sostenere, allora dove la conoscenza è concepibile, la verità sarà concepibile, dove la conoscenza è possibile, la verità sarà possibile e dove la conoscenza è attuale, lo sarà anche la verità. Perciò quando mi sottoponi il primo corno del dilemma io penso alla verità *attuale* e dico che non esiste, e non esiste perché secondo l'ipotesi posta non esiste un conoscente e quindi non esistono idee e funzionamenti. Tuttavia ammetto che la verità *possibile* o *virtuale* possa esistere perché in quella situazione può sempre nascere un conoscente; e certamente esiste la verità *concepibile* perché, se presi astrattamente, non c'è niente nella natura degli eventi preistorici che renda inconcepibile l'applicazione della conoscenza a essi. Quando cerchi di inchiodarmi col secondo corno del tuo dilemma, io penso alla verità come mera possibilità astratta: di questa dico che esiste e mi schiero dalla parte del senso comune.

Forse queste distinzioni non mi levano dall'imbarazzo? E non pensi potrebbero aiutarti a fare lo stesso?

ANTIPRAGMATISTA: Mai! Va via con i tuoi insopportabili sofismi e pignolerie! La verità è la verità e non accetterò mai di

degradarla identificandola con rozzi particolari pragmatici come tu proponi.

PRAGMATISTA: Bene, mio caro antagonista, non speravo certo di convertire un intellettualista e logico del tuo calibro; goditi finché avrai vita la tua concezione ineffabile. Forse la nuova generazione crescerà abituandosi più di quanto tu non abbia fatto alle interpretazioni concrete ed empiriche dei termini in cui consiste il metodo pragmatico; forse si chiederanno come mai una concezione della verità così naturale e innocua come la mia possa aver trovato tanta difficoltà a fare breccia nelle menti di uomini molto più intelligenti di quanto io possa mai sperare di diventare eppure troppo devoti, per educazione e tradizione, a un modo di pensare astratto.

BIBLIOGRAFIA

I. Archivi:

Harvard University Archives, Pusey Library, Harvard University.

William James Papers, 1803-1941 (inclusive), 1862-1910 (bulk). bMS Am 1092.9-11, Houghton Library, Harvard University, Cambridge (Mass).

II. Opere di William James:

Edizioni standard:

The Correspondence of William James, 12 vols., ed. by I.K. Skrupskelis and E-M. Berkeley, University of Virginia Press, Charlottesville 1992-2004.

Essays, Comments, and Reviews. The Works of William James, ed. by F. Burkhardt, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1987.

Essays in Philosophy. The Works of William James, ed. by F. Burkhardt, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1978.

Essays in Psychical Research. The Works of William James, ed. by F. Burkhardt, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1986.

Essays in Psychology. The Works of William James, ed. by F. Burkhardt, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1983.

Essays in Radical Empiricism. The Works of William James, ed. by F. Burkhardt, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1976.

The Letters of William James, 2 vols., ed. by H. James, Atlantic Monthly Press, Boston 1920.

The Letters of William James, 2 vols., ed. by H. James, Longmans, Green, Londra 1920.

Essays in Religion and Morality. The Works of William James, ed. by F. Burkhardt, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1982.

Manuscript Essays and Notes. The Works of William James, ed. by F. Burkhardt, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1988.

Manuscript Lectures. The Works of William James, ed. by F. Burkhardt, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1988.

The Meaning of Truth. The Works of William James, ed. by F. Burkhardt, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1975.

A Pluralistic Universe, Longmans, Green & Co., New York 1909.

A Pluralistic Universe. The Works of William James, ed. by F. Burkhardt, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1977.

Pragmatism. The Works of William James, ed. by F. Burkhardt, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1975.

The Principles of Psychology. The Works of William James, ed. by F. Burkhardt, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1981.

Psychology, Briefer Course. The Works of William James, ed. by F. Burkhardt, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1984.

Some Problems of Philosophy. The Works of William James, ed. by F. Burkhardt, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1979.

Talks to Teachers on Psychology, and to Students on Some of Life's Ideals. The Works of William James, ed. by F. Burkhardt, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1983.

The Varieties of Religious Experience. The Works of William James, ed. by F. Burkhardt, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1985.

The Will to Believe and Other Essays in Popular Psychology. The Works of William James, ed. by F. Burkhardt, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1979.

Articoli, capitoli, e manoscritti:

Aesthetics (1878-85), MS 4393, William James Papers, Houghton Library, Harvard University.

Aesthetics (1878-85), in *Manuscript Lectures*, pp. 123-126.

Address of the President before the Society for Psychical Research (1896), in *Essays in Psychical Research*, pp. 127-137.

Does Consciousness Exist (1904), in *Essays in Radical Empiricism*, pp. 3-20.

The Energies of Men. Presidential Address before the American Philosophical Association, December 28 1906, in *Essays in Religion and Morality*, pp. 129-146.

The Experience of Activity. President's Address before the American Psychological Association, Philadelphia Meeting, December 1904, in *Essays in Radical Empiricism*, pp. 79-95.

Herbert Spencer Dead (1903), in *Essays in Philosophy*, pp. 96-101.

Humanism and Truth Once More (1905), «Mind», n.s., vol. XIV, n. 54, 1905, pp. 190-198.

Introduction to G.T. FECHNER, *The Little Book of Life after Death*, in *Essays in Religion and Morality*, pp. 116-119.

Johns Hopkins Lectures on 'The Senses and the Brain and Their Relation to Thought', in *Manuscript Lectures*, pp. 3-16.

The Knowing of Things Together. President's Address before the American Psychological Association, December 1894, in *Essays in Philosophy*, pp. 71-89.

Lowell Lectures on 'The Brain and the Mind' (1878), in *Manuscript Lectures*, pp. 16-43.

The Miller-Bode Objections, 1905-1908, in *Manuscript Essays and Notes*, pp. 65-129.

Notes on 'Conclusions of Lotze Course' (1897-1898), in *Manuscript Lectures*, pp. 259-265.

Notes for Natural History 2: Physiological Psychology (1876-1877), in *Manuscript Lectures*, pp. 16-129.

Notes for Philosophy 20a: Psychological Seminary. Aesthetics (1891-1892), MS 4392, William James Papers, Houghton Library, Harvard University.

Notes for Philosophy 20a: Psychological Seminary. Aesthetics (1891-1892), in *Manuscript Lectures*, pp. 206-211.

Notes for Philosophy 20c: Metaphysical Seminary (1903-1904), in *Manuscript Lectures*, pp. 319-327.

On a Very Prevalent Abuse of Abstraction, «Popular Science Monthly», vol. LXXIV, 1909, pp. 485-493.

Philosophical Conceptions and Practical Results (1898), in *Pragmatism*, pp. 255-274.

Plea for Psychology as a Natural Science (1892), in *Essays in Psychology*, pp. 270-277.

Preface to F. PAULSEN, *Introduction to Philosophy* (1895), in *Essays in Philosophy*, pp. 90-93.

Quelques considérations sur la méthode subjective (1878), in *Essays in Philosophy*, 23-31; trad. ivi, pp. 331-338.

Remarks on Spencer's 'Definition of Mind as Correspondence' (1878), in *Essays in Philosophy*, pp. 7-22.

Report of a Discussion in Philosophy 20e: Seminary in the Theory of Knowledge, 1909, in *Manuscript Lectures*, pp. 429-443.

Review of H.R. MARSHALL, *Pain, Pleasure, and Aesthetics* (1894), in *Essays, Comments, and Reviews*, pp. 489-493.

[Two] reviews of *Principles of Mental Physiology, with Their Applications to the Training and Discipline of the Mind and the Study of Its Morbid Conditions*, by W. B. Carpenter (1874), in *Essays, Comments, and Reviews*, pp. 269-275.

Review of G.T. LADD, *Psychology: Descriptive and Explanatory* (1894), in *Essays, Comments, and Reviews*, pp. 476-485.

The Sentiment of Rationality (1879), in *Essays in Philosophy*, pp. 32-64.

The Sentiment of Rationality (1897), in *The Will to Believe*, pp. 57-89.

Spencer's First Principles, bMS Am 1092.94492, folders 1 and 2, William James Papers, Houghton Library, Harvard University.

The Teaching of Philosophy in Our Colleges (1876), in *Essays in Philosophy*, pp. 3-6.

Truth and Reality, etc., 1907-1909. MS 4549, William James Papers, Houghton Library, Harvard University. In *Manuscript Essays and Notes*, pp. 234-246.

What Is an Emotion? (1884), in *Essays in Psychology*, pp. 168-187.

A World of Pure Experience (1904), in *Essays in Radical Empiricism*, pp. 21-44.

III. Fonti primarie:

ANGELL, J.R., *The Relations of Structural and Functional Psychology to Philosophy*, «Philosophical Review» vol. XII, n. 3, 1903, pp. 243-271.

———, *The Relations of Structural and Functional Psychology to Philosophy, The Decennial Publications of the University of Chicago*, vol. 3, University of Chicago Press, Chicago 1903.

———, *The Province of Functional Psychology. President's Annual Address before the American Psychological Association, New York, 1906*, «Psychological Review», n.s., vol. XIV, n. 2, 1907, pp. 61-91.

BAKEWELL, C.M., *On the Meaning of Truth*, «Philosophical Review», vol. XVII, n. 6, 1908, pp. 579-591.

BALDWIN, J.M. *Psychology: Past and Present*, «Psychological Review», vol. I, n. 4, 1894, pp. 363-391.

———, *On Selective Thinking*, «Psychological Review», vol. V, n. 1, 1898, pp. 1-24.

———, *Development and Evolutionary Psychology*, Macmillan, New York, 1902.

———, *The Limits of Pragmatism*, «Psychological Review», vol. XI, n. 1, 1904, pp. 30-60.

———, *The Influence of Darwin on Theory of Knowledge and Philosophy*, «Psychological Review», vol. XVI, n. 3, 1909, pp. 207-218.

——— (ed.), *Dictionary of Philosophy and Psychology*, 3 vols., Macmillan, New York 1901-1905.

BERGSON, H., *Introduzione*, in W. JAMES, *Le Pragmatism*, trad. di E. Le Brun, Flammarion, Parigi 1911.

———, *Correspondances*, a cura di A. Robinet, Presses Universitaires de France, Parigi 2002.

BOURDEAU, J., *L'illusion pragmatiste*, «Revue hebdomadaire du Journal de Débats», 28 febbraio 1907, pp. 400-420.

———, *Le Pragmatism contre le rationalisme*, «Revue hebdomadaire du Journal de Débats», 24 gennaio 1907, pp. 66-75.

———, *Une Sophistique du pragmatisme*, «Revue hebdomadaire du Journal de Débats», 8 novembre 1907, pp. 880-882; 22 novembre 1907, pp. 975-977.

———, *Pragmatisme et modernisme*, Alcan, Parigi 1909.

BOWNE, B.P., *Metaphysics: A Study in First Principles*, Harper & Brothers, New York 1882.

BOUTROUX, É., *Address Delivered Before the Academy of Moral and Political Sciences*, Paris, April 23, 1910.

———, *William James*, A. Colin, Parigi 1911.

BRADLEY, F.H., *On Truth and Practice*, «Mind», n.s., vol. XIII, n. 51, 1904, pp. 309-335.

———, *On Truth and Copying*, «Mind», n.s., vol. XVI, n. 62, 1907, pp. 165-180.

———, *On the Ambiguity of Pragmatism*, «Mind», n.s., vol XVII, n. 66, 1908, pp. 226-237.

———, *Essays on Truth and Reality*, Clarendon Press, Oxford 1914.

BUCHNER, E.F., *A Quarter Century of Psychology in America: 1878-1903*, «American Journal of Psychology», vol. XIV, n. 3/4, 1903, pp. 402-416.

CARPENTER, W.B., *Principles of Mental Physiology, with Their Applications to the Training and Discipline of the Mind and the Study of Its Morbid Conditions*, Appleton, New York 1876.

CARUS, P., *Philosophy as a Science*, Open Court, Chicago 1909.

CLENDENNING, John (ed.), *The Letters of Josiah Royce*, University of Chicago Press, Chicago 1970.

COHEN, M.R., *The Conception of Philosophy in Recent Discussion*, «Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods», vol. VII, n. 15, 1910, pp. 401-410.

CREIGHTON, J.E., *The Purposes of a Philosophical Association*, «Philosophical Review», vol. XI, n. 3, 1902, pp. 219-237.

———, *Purpose as Logical Category. Paper presented at the American Philosophical Association Annual Meeting, Princeton, N.J., December 1903*, «Philosophical Review», vol. XIII, n. 3, 1904, pp. 284-297.

DAVIES, W.H., *Proceedings of the Fifteenth Annual Meeting of the American Psychological Association, New York City, Dec. 27-29, 1906. Report of the Secretary*, «Psychological Bulletin», vol. IV, n. 7, 1907, pp. 201-205.

———, *The Nature and Criterion of Truth*, «Philosophical Review», vol. XVII, n. 6, 1908, pp. 592-605.

———, *The Idea of a Philosophical Platform*, «Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods», vol. VI, n. 6, 1909, pp. 141-145.

DEWEY, J., *Green's Theory of the Moral Motive*, «Philosophical Review», vol. I, 1892, pp. 593-612.

———, *Self-realization as the Moral Ideal*, «Psychological Review», 1893, II, pp. 652-664.

DEWEY, J., *Psychology*, Harper, New York 1893.

———, *The Significance of Emotion*, «Psychological Review», vol. II, 1895, pp. 13-32.

———, *The Reflex Arc Concept in Psychology*, «Psychological Review», vol. III, 1896, pp. 357-370.

———, *The Psychology of Effort*, «Philosophical Review», vol. VI, n. 1, 1897, pp. 43-56.

———, *Evolution and Ethics*, «Monist», vol. VIII, 1898, pp. 321-341.

———, *Psychology and Social Practice*, «Psychological Review», vol. VII, 1900, pp. 105-124.

———, *Interpretation of Savage Mind*, «Psychological Review», vol. IX, 1902, pp. 217-230.

———, *The Evolutionary Method as Applied to Morality*, «Philosophical Review», vol. XI, n. 2, 1902, pp. 107-124.

———, *The St. Louis Congress of the Arts and Sciences*, «Science», n.s., vol. XVIII, 1903, pp. 275-278.

———, *Studies in Logical Theory*, University of Chicago Press, Chicago 1903.

———, *Emerson Memorial Hall*, «Harvard Graduates Magazine», December 1905, pp. 249-250, Harvard University Archives, Pusey Library, Harvard University.

———, *Psychology as a Philosophic Method*, in ID., *Early Works*, vol. I, 1969, pp. 144-167.

FECHNER, G.T., *The Little Book of Life after Death*, Little, Brown, Boston 1904.

FERNBERGER, S.W., *The American Psychological Association: A Historical Summary, 1892-1930*, «Psychological Bulletin», vol. 29, 1932, pp. 1-89.

FERRIER, J.F., *Institutes of Metaphysic: The Theory of Knowing and Being*, Wm. Blackwood, Edinburgh 1854.

FLINT, R., *Philosophy as* Scientia Scientiarum *and A History of the Classification of the Sciences*, William Blackwood and Sons, Edinburgh 1904.

FLOURNOY, T., *The Philosophy of William James*, H. Holt, New York 1917.

FULLERTON, G.S., *The Psychological Standpoint*, «Psychological Review», vol. I, n. 2, 1894, pp. 113-133.

———, *Freedom and Free Will*, «Popular Science Monthly», vol. LVIII, 1900, pp. 183-192.

GARDINER, H.N., *The Problem of Truth*, «Philosophical Review», vol. XVII, 1908, pp. 113-137.

———, *The First Twenty-Five Years of the American Philosophical Association*, «Philosophical Review», vol. XXXV, n. 2, 1926, pp. 145-158.

GREEN, T.H., *General Introduction*, in D. HUME, *Treatise of Human Nature. Philosophical Works*, ed. by T.H. Green, T.H. Grose, Scientia Verlag, Aalen 1964, vol. I, pp. 1-304.

———, *Miscellaneous Writings, Speeches and Letters*, Thoemmes Press, Bristol 2003.

HAECKEL, E., *The Wonders of Life: A Popular Study of Biological Philosophy*, Harper and Brothers, New York 1905.

HALL, G.S., *College Instruction in Philosophy*, «Nation», vol. XXIII, 1876, pp. 178-179.

———, *On the History of American College Text Books and Teaching in Logic, Ethics, Psychology, and Allied Subjects*, «Proceedings of the American Antiquarian Society», n.s., vol. IX, 1894, pp. 137-174.

———, *The Affiliation of Psychology with Philosophy and with the Natural Sciences*, «Science», n.s., vol. XXIII, 1906, pp. 297-301.

HAMMOND, W.A., *The Relations of Logic to Allied Disciplines*, «Psychological Review», vol. XIII, n. 1, 1906, pp. 1-22.

HÉBERT, M., *Le Divin. Expériences et hypothèses. Etudes Psychologiques*, Alcan, Parigi 1907.

———, *Le Pragmatisme: Étude de ses diverses formes Anglo-Américaines, Françaises, Italiennes et de sa valeur religieuse*, Libraire Critique Émile Nourry, Parigi 1908.

HIBBEN, J.G., *The Test of Pragmatism*, «Philosophical Review», vol. XVII, n. 4, 1908, pp. 365-382.

———, *Review of* The Meaning of Truth *by William James*, «Educational Review», vol. XL, pp. 210-207.

HODGSON, S.H., *Philosophy and Science. I, II, and III*, «Mind», vol. I, 1876, pp. 67-81, 223-235, 351-362.

———, *Philosophy in Relation to Its History: An Address Delivered before the Aristotelian Society, Oct. 11, 1880*, Williams and Norgate, London 1880.

———, *The Method of Philosophy: An Address Delivered before the Aristotelian Society, Oct. 9, 1882*, Williams and Norgate, London 1882.

HODGSON, S.H., *The Relation of Philosophy to Science, Physical and Psychological: An Address Delivered before the Aristotelian Society on October 20, 1884*, Williams and Norgate, London 1884.

———, *Psychology and Logic: Further Views*, «Psychological Review», vol. III, n. 6, 1896, pp. 652-657.

———, *Philosophy and Science: An address before the Science Association of the University of California*, September 10, 1903, William James Papers, Houghton Library, Harvard University.

———, *Inter-Relation of the Academical Sciences*, in *Proceedings of the British Academy* (1905-1906), pp. 219-234.

HOERNLÉ, R.F.A., *Pragmatism vs. Absolutism*, «Mind», n.s., vol. XIV, n. 56, 1905, pp. 441-478.

HOWISON, G.H., *Philosophy: Its Fundamental Conceptions and Its Methods*, in *Congress of Arts and Science. Universal Exposition*, St. Louis, 1904, ed. by H.J. Rogers, Houghton, Mifflin, Boston 1905, vol. I, pp. 173-194.

HUSSERL, E., *Logische Untersuchungen*, M. Niemeyer, Halle 1900.

HUXLEY, T.H., *Contribution to 'A Modern Symposium on the Influence upon Morality of a Decline in Religious Belief'*, «Nineteenth Century», vol. I, 1877, pp. 331-338.

JASTROW, J., *The Reconstruction of Psychology*, «Psychological Review», vol. XXXIV, 1927, pp. 169-195.

JOHNSON, F.H., *What is Reality? An Inquiry as to the reasonableness of natural religion*, Houghton, Mifflin &, Boston 1891.

JOSEPH, H.W.B., *Professor James on 'Humanism and Truth'*, «Mind», n.s., vol. XIV, n. 53, 1905, pp. 28-41.

KNOX, H.V., *Pragmatism: The Evolution of Truth*, «Quarterly Review», 210.2, 1909, pp. 379-407.

———, *William James and His Philosophy*, «Mind», vol. XXII, n. 86, 1913, pp. 231-242.

LADD, G.T., *Psychology as So-Called 'Natural Science'*, «Philosophical Review», vol. I, n. 1, 1892, pp. 24-53.

———, *President's Address before the New York Meeting of the American Psychological Association*, «Psychological Review», vol. I, 1894, pp. 1-21.

———, *Is Psychology a Science?*, «Psychological Review», vol. I, 1894, pp. 392-395.

———, *Outlines of Descriptive Psychology*, Scribner's Sons, New York 1898.

———, *Review of* The Meaning of Truth *by William James*, «Philosophical Review», vol. XIX, n. 1, 1910, pp. 63-69.

LALANDE, A., *Pragmatisme et pragmaticisme*, «Revue philosophique de la France et de l'etranger», vol. LXI, n. 2, 1906, pp. 121-146.

LAVAL, Mme., *La Vie de Emile Duclaux*, Barneoud, Laval 1906.

LEIGHTON, J.A., *Pragmatism*, «Journal of Philosophy, Psychology, and Scientific Methods», vol. I, n. 6, 1904, pp. 148-156.

LOTZE, H., *Logic: in three books, of thought, of investigation, and of knowledge*, ed. by B. Bosanquet, Clarendon Press, Oxford 1888.

LOVEJOY, A.O., *The Thirteen Pragmatisms*, «Journal of Philosophy, Psychology, and Scientific Methods», vol. V, n. 1, 1908, pp. 5-12; *The Thirteen Pragmatisms. II*, «Journal of Philosophy, Psychology, and Scientific Methods», vol. V, n. 2, 1908, pp. 29-39.

———, *The Thirteen Pragmatisms and Other Essays*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1963.

MANTEGAZZA, P., *Fisiologia del piacere*, tipografia Bernardoni, Milano 1890.

MCTAGGART, J., *Some Dogmas of Religion*, Edward Arnold, London 1906.

MILLER, D.S., *The Meaning of Truth and Error*, «Philosophical Review», vol. II, n. 4, 1893, pp. 408-425.

———, *The Confusion of Function and Content in Mental Analysis*, «Psychological Review», vol. II, 1895, pp. 535-550.

———, *The Conditions of Greatest Progress in American Philosophy*, «Journal of Philosophy, Psychology, and Scientific Methods», vol. III, 1906, p. 72.

———, *The Conditions of Greatest Progress in American Philosophy*, «Philosophical Review», vol. XV, n. 2, 1906, pp. 157-181.

MILLER, I.E., *The Psychology of Thinking*, MacMillan, New York 1909.

MONTAGUE, W.P., *May a Realist Be a Pragmatist?* (I-IV), «Journal of Philosophy, Psychology, and Scientific Methods», vol. VI, 1909, n. 17, pp. 460-463; n. 18, pp. 485-490; n. 20, pp. 543-548; n. 21, pp. 561-571.

MOORE, A.W., *Pragmatism and Its Critics*, «Philosophical Review», vol. XIV, n. 3, 1905, pp. 322-343.

———, *Truth Value*, «Journal of Philosophy, Psychology, and Scientific Methods», vol. V, 1908, pp. 429-436.

MOORE, G.E., *Professor James's Pragmatism*, «Proceedings of the Aristotelian Society», n.s., vol. VIII, 1907-1908, pp. 33-77.

MOORE, G.E., *William James's 'Pragmatism'*, in ID., *Philosophical Studies*, 1922, pp. 97-146.

———, *Philosophical Studies*, Routledge and Kegan Paul, London 1922.

———, *Philosophical Papers*, Allen and Unwin, London 1959.

MÜNSTERBERG, H., *Grundzüge der Psychologie*, Verlag von Johann Ambrosius Barth, Leipzig 1900.

———, *The Need of Emerson Hall. Letter addressed to the Visiting Committee of the Overseers of Harvard University, March 20, 1901*, Münsterberg Papers, Boston Public Library, RB XH.901.M94T.

———, *The International Congress of Arts and Science*, «Science», n.s., vol. XVIII, 1903, pp. 559-563.

———, *The Position of Psychology in the System of Knowledge*, «Harvard Psychological Studies», vol. I, 1903, pp. 641-654.

———, *The St. Louis Congress of Arts and Sciences*, «Atlantic Monthly», vol. XCI, 1903, pp. 671-684.

———, *The Scientific Plan of the Congress*, in *Congress of Arts and Science. Universal Exposition, St. Louis, 1904*, ed. by H.J. Rogers, Houghton Mifflin, Boston 1905, vol. I, pp. 85-134.

———, *The Affiliation of Psychology with Philosophy and the Natural Sciences*, «Philosophical Review», vol. XV, 1906, pp. 157-181.

———, *Emerson Hall*, «Harvard Studies in Psychology», vol. II, 1906, pp. 2-39.

———, *Philosophie der Werte*, Verlag von Johann Ambrosius Barth, Leipzig, 1908.

———, *The Eternal Values*, Houghton Mifflin, Boston 1909.

MÜNSTERBERG, M., *Hugo Münsterberg: His Life and Work*, Appleton, New York 1922.

PEIRCE, Ch.S., *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, vols. I-VI, ed. by Ch. Hartshorne and P. Weiss, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1931-1935; vols. VII-VIII, ed. by A. Burks, Cambridge (Mass.) 1958.

———, *How to Make Our Ideas Clear*, «Popular Science Monthly», 12, 1878 pp. 286-302, poi in ID., *Collected Papers*, vol. V, 1931, pp. 388-410; trad. it. *Come rendere chiare le nostre idee*, in *Scritti scelti*, a cura di G. Maddalena, UTET, Torino 2005, Parte II, 214-215.

PEIRCE, Ch.S., *What Pragmatism Is*, «Monist», vol. XV, n. 2, 1905, pp. 161-181, poi in ID., *Collected Papers*, vol. V, 1931, pp. 411-437.

———, *Scritti scelti*, a cura di G. Maddalena, UTET, Torino 2005.

PERRY, R.B., *Review of Pragmatism as a Philosophical Generalization*, «Journal of Philosophy, Psychology, and Scientific Methods», vol. IV, n. 16, 1907, pp. 421-428.

———, *A Review of Pragmatism as a Theory of Knowledge*, «Journal of Philosophy, Psychology, and Scientific Methods», vol. IV, n. 16, 1907, pp. 365-374.

———, *The Thought and Character of William James*, 2 vols., Little, Brown, Boston 1935.

———, *The Thought and Character of William James. Briefer version*. Harvard University Press, Cambridge 1948.

PRATT, J.B., *Truth and Its Verification*, «Journal of Philosophy, Psychology, and Scientific Methods», vol. IV, n. 12, 1907, pp. 320-324.

———, *What Is Pragmatism?*, Macmillan, New York 1909.

———, *Truth and Ideas*, «Journal of Philosophy, Psychology, and Scientific Methods», vol. V, n. 5, 1908, pp. 122-131.

PRICHARD, H.A., *A Criticism of the Psychologists' Treatment of Knowledge*, «Mind», n.s., vol. XVI, n. 61, 1907, pp. 27-53.

———, *Proceedings of the 1907 Meeting of the American Philosophical Association*, «Philosophical Review», vol. XVII, 1908, pp. 182-183.

READ, C., *The Metaphysics of Nature*. A. & C. Black, Londra 1908[2].

RICKERT, H., *Der Gegenstand der Erkenntnis: Einführung in die tranzendentale Philosophie*, Mohr, Tübingen 1904[2].

ROGERS, A.K., *Professor James' Theory of Knowledge*, «Philosophical Review», vol. XV, n. 6, 1906, pp. 577-596.

ROGERS, H.J. (ed.), *Congress of Arts and Science, Universal Exposition, St. Louis, 1904*, 8 vols., Houghton, Mifflin, Boston 1905-1907.

ROYCE, J., *The Eternal and the Practical. Presidential Address Before the American Philosophical Association, Third Annual Meeting, Princeton, December 30, 1903*, «Philosophical Review», vol. XIII, n. 2, 1904, pp. 113-142.

———, *'Mind-Stuff' and Reality*, «Mind», vol. VI, n. 23, 1881, pp. 365-377.

———, *The Religious Aspect of Philosophy: A Critique of the Bases of Conduct and of Faith*, Houghton, Mifflin, Boston 1885.

ROYCE, J., *William James and Other Essays on the Philosophy of Life*, Macmillan, New York 1911.

RUSSELL, B., *Philosophical Essays*, Longmans, Green, London 1910.

———, *Pragmatism*, in ID., *Philosophical Essays*, p. 104.

———, *Transatlantic Truth*, «Albany Review», 2, 1908, pp. 393-410.

RUSSELL, J.E., *Some Difficulties with the Epistemology of Pragmatism and Radical Empiricism*, «Philosophical Review», vol. XV, n. 4, 1906, pp. 406-413.

———, *Pragmatism as the Salvation from Philosophic Doubt*, «Journal of Philosophy, Psychology, and Scientific Methods», vol. IV, n. 3, 1907, pp. 47-64.

———, Review of *The Meaning of Truth* by William James, «Journal of Philosophy», vol. VII, pp. 22-24.

SABINE, G.H., *Discussion: Radical Empiricism as a Logical Method*, in *Pure Experience: The Response to William James*, ed. by E.I. Taylor and R.H. Wozniak, Thoemmes Press, Bristol (UK) 1996, pp. 79-89.

———, Review of *The Limits of Pragmatism* by J.M. Baldwin, «Philosophical Review», vol. XIII, p. 236.

SALTER, W.M., *Pragmatism: A New Philosophy*, «Atlantic Monthly», 101.5, May 1908, pp. 657-663.

SANTAYANA, G., *William James*, in L. Simon (ed.), *William James Remembered*, pp. 89-105.

SCHILLER, F.C.S., *Humanism: Philosophical Essays*, Macmillan, London 1903.

———, *Can Logic Abstract from the Psychological Conditions of Thinking?*, «Proceedings of the Aristotelian Society», n.s., vol. VI, 1906, pp. 224-237.

———, *Pragmatism and Pseudo-Pragmatism*, «Mind», n.s., vol. XV, n. 59, 1906, pp. 375-391.

———, *Studies in Humanism*, Macmillan, London 1907.

———, *A Pragmatic Babe in the Wood*, «Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods», vol. IV, n. 2, 1907, pp. 42-44.

———, *Psychology and Knowledge*, «Mind», n.s., vol. XVI, n. 2, 1907, pp. 244-248.

———, *Logic or Psychology?*, «Mind», n.s., vol. XVIII, n. 3, 1909, pp. 400-406.

———, *Review of William James*, The Meaning of Truth, «Mind», n. 2, vol. XIX, 1910, pp. 258-263.

SCHILLER, F.C.S., *Formal Logic: A Scientific and Social Problem*, Macmillan, New York 1912.

———, *William James*, in L. Simon, (ed.), *William James Remembered*, pp. 139-152.

SCHINZ, A., *Anti-Pragmatism: An Examination into the Respective Rights of Intellectual Aristocracy and Social Democracy*, Small, Maynard, Boston 1909.

SCHMIDT, G.P., *The Old Time College President*, PhD diss., Columbia University, 1930.

SIDGWICK, H., *Is Philosophy the Germ or the Crown of Science?*, Add MS C. 96/2 (n.d.), Sidgwick Papers, Trinity College, Wren Library, Cambridge.

———, *President's Address to the Society for Psychical Research, First General meeting, July 17th, 1882*, «Proceedings of the Society for Psychical Research», vol. I, 1883, pp. 7-12.

———, *Philosophy, Its Scope and Relations: An Introductory Course of Lectures*, Macmillan, London 1902.

SIMON, L., *The Society for Psychical Research. Objects of the Society*, «Proceedings of the Society for Psychical Research», vol. I, 1982-1983, pp. 3-6.

——— (ed.), *William James Remembered*, University of Nebraska Press, Lincoln 1996.

SPENCER, H., *First Principles. The Works of Herbert Spencer*, vol. I, Otto Zeiler, Osnabrück 1966.

———, *The Principles of Psychology. The Works of Herbert Spencer*, vols. IV-V, Otto Zeller, Osnabrück 1966.

STOUT, G.F., *Review of F.C.S. Schiller's*, Studies in Humanism, «Mind», n.s., vol. XVI, n. 5, 1907, pp. 579-588.

STRATTON, G., *The Relation between Psychology and Logic*, «Psychological Review», vol. III, n. 5, 1896, pp. 313-320.

STRONG, C.A., *A Naturalistic Theory of the Reference of Thought to Reality*, «Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods», vol. I, n. 10, 1904, pp. 253-260.

———, *Pragmatism and Its Definition of Truth*, «Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods», vol. V, n. 10, 1908, pp. 256-264.

STUMPF, C. von, *Psychologie und Erkenntnistheorie, in Abhandlungen der Königlich Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, vol. 19, 2nd part, I cl., vol. XIX, 1891, pp. 464-516.

STUMPF, C. von, *William James nach Seinen Briefen. Leben. Charakter. Lehre*, Pan-Verlag Rolf Heise, Berlin 1928.

STURT, H.C. (ed.), *Personal idealism : philosophical essays by eight members of the University of Oxford*, Macmillan, New York 1902.

———, *The Logic of Pragmatism*, «Proceedings of the Aristotelian Society», vol. III, 1902-1903, pp. 96-122.

SULLY, J., *Review of William James's* Principles of Psychology, «Mind», vol. XVI, 1891, pp. 393-404.

TAYLOR, A.E., *Elements of Metaphysics*, Macmillan, New York 1903.

———, *Some Side Lights of Pragmatism*, «McGill University Magazine», vol. III, 1903, pp. 44-66.

———, *Truth and Practice*, «Philosophical Review», vol. XIV, n. 3, 1905, pp. 264-289.

———, *The Place of Psychology in the Classification of the Sciences*, «Philosophical Review», vol. XV, n. 4, 1906, pp. 380-386.

———, *Truth and Consequences*, «Mind», n.s., vol. XV, n. 57, 1906, pp. 81-93.

———, *Philosophy*, in F.S. Marvin (ed.), *Recent Developments in European Thought*, Oxford University Press, London 1920, pp. 25-63.

THAYER, H.S., *Introduction*, in W. JAMES, *The Meaning of Truth. The Works of William James* cit.

———, *Meaning and Action: A Critical History of Pragmatism*, Bobbs-Merrill, Indianapolis 1968.

———, *James and the Theory of Truth*, «Transactions of the Peirce Society», vol. XVI, n. 1, 1980, pp. 39-48.

THILLY, F., *Psychology, Natural Science, and Philosophy*, «Philosophical Review», vol. XV, n. 2, 1906, p. 130.

WARD, J., *William James's Sources*, bMS Am 1092.9 (4578) folders 1 and 2, William James Papers, Houghton Library, Harvard University.

———, *The Progress of Philosophy*, «Mind», vol. XV, n. 58, 1890, pp. 213-233.

WOLLF, A., *Review of William James*, The Meaning of Truth, «Hibbert Journal», vol. VIII, pp. 904-908.

WOODBRIDGE, F.J.E., *The Problem of Metaphysics*, «Philosophical Review», vol. XII, 1903, pp. 367-385.

———, *The Field of Logic*, «Science», n.s., vol. XX, n. 514, 1904, pp. 587-600.

IV. Letteratura secondaria:

AA.VV. *William James e la Fenomenologia*, «Discipline Filosofiche», X, 2, Quodlibet, Macerata 2000.

ALLEN, G.W., *William James: A Biography*, Viking Press, New York 1967.

ASH, M.G., *Academic Politics in the History of Science: Experimental Psychology in Germany, 1879-1941*, «Central European History», vol. XIII, 1980, pp. 255-286.

———, *Gestalt Psychology in German Culture, 1890-1967: Holism and the Quest for Objectivity*, Cambridge University Press, Cambridge 1995.

ASH, M.G., WOODWARD, W.D. (eds.), *Psychology in Twentieth Century Thought and Society*, Cambridge University Press, Cambridge 1987.

AYER, A.J., *The Origins of Pragmatism: Studies in the Philosophy of Charles Sanders Peirce and William James*, Macmillan, London 1968.

BARZUN, J., *A Stroll with William James*, Harper and Row, New York 1983.

———, *William James: The Mind as Artist*, in «A Century of Psychology as Science», ed. by S. Koch e D.E. Leary, McGraw-Hill, New York 1985, pp. 904-910.

BEN-DAVID, J. e COLLINS, R., *Social Factors in the Origins of a New Science: The Case of Psychology*, «American Sociological Review», vol. XXXI, 1966, pp. 451-465.

BIRD, G., *William James: The Arguments of the Philosophers*, Routledge and Kegan Paul, New York 1986.

BJORK, D.W., *The Compromised Scientist: William James in the Development of American Psychology*, Columbia University Press, New York 1983.

———, *William James: The Center of His Vision*, Columbia University Press, New York 1988.

BLEDSTEIN, B.J., *The Culture of Professionalism: The Middle Class and the Development of Higher Education in America*, W.W. Norton, New York 1976.

BORDOGNA, F., *Pragmatismo e oggettività in William James*, «Rivista di filosofia», vol. LXXXVI, 1995, pp. 387-412.

———, *Pragmatism in Context: Physiology and Psychology of Temperament*, «Journal of the History of the Behavioral Sciences», vol. XXXVII, n. 1, 2001, pp. 3-26.

BORDOGNA, F., *William James at the Boundaries. Philosophy, Science, and the Geography of Knowledge*, University of Chicago Press, Chicago 2008.

BROWNING, D.S., *William James's Philosophy of the Person: The Concept of the Strenuous Life*, «Zygon», vol. X, 1975, pp. 162-74.

———, *Pluralism and Personality: William James and Some Contemporary Cultures of Psychology*, Bucknell University Press, Lewisburg 1980.

BRYSON, G., *The Emergence of the Social Sciences from Moral Philosophy*, «International Journal of Ethics», vol. XLII, 1932, pp. 304-323.

BUCK, P.H. (ed.) *Social Sciences at Harvard, 1860-1920*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.)1965.

CALCATERRA R.M., *Il pragmatismo americano*, Laterza, Roma-Bari 1997.

———, *Pragmatismo: i valori dell'esperienza. Letture di Peirce, James, Mead*, Carocci, Roma 2003.

——— *Il James di Putnam*, in Ead. (a cura di), *Pragmatismo e filosofia analitica. Differenze e interazioni*, Quodlibet, Macerata 2006, pp. 206-225.

———, *Truth in Progress: the Value of the Facts-and-Feelings Connection in William James*, in M.C. Flamm, J. Lacks, K.P. Skowronski (eds.) *European Values: Contemporary Perspectives*, Cambridge Scholars Press, Newcastle 2008, pp. 90-105.

CAMFIELD, T.M., *The Professionalization of American Psychology, 1870-1917*, «Journal of the History of Behavioral Sciences», vol. IX, 1973, pp. 66-75.

CAPSHEW, J.H., *Psychologists on the March: Science, Practice, and Professional Identity in America, 1929-1969*, Cambridge University Press, Cambridge 1999.

CONANT, J., *The James/Royce Dispute and the Development of James's 'Solution'*, in R.A. PUTNAM, *The Cambridge Companion to William James*, pp. 186-213.

——— (con H. Putnam e R. Rorty), *What is Pragmatism? A Discussion*, «Think: Philosophy for Everyone», 8/Aut. 2004, pp. 71-88.

COOPER, W., *The Unity of William James's Thought*, Vanderbilt University Press, Nashville 2002.

COTKIN, G., *William James, Public Philosopher*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1990.

CROCE, P.J., *Science and Religion in the Era of William James*, vol. I, *The Eclipse of Certainty, 1820-1880*, University of North Carolina Press, Chapel Hill 1995.

DAVIS, P.E., *William James and a New Way of Thinking About Logic*, «Southern Journal of Philosophy», vol. XLIII, 2005, pp. 337-354.

DELABARRE, E.B., STARBUCK E.D., ANGIER R.P., *Students' Impression of James*, «Psychological Review», vol. L, 1943, pp. 125-134.

DIGGINS, P., *The Promise of Pragmatism: Modernism and the Crisis of Knowledge and Authority*, University of Chicago Press, Chicago 1994.

DONNELLY, M.E. (ed.), *Reinterpreting the Legacy of William James*, American Psychological Association, Washington, D.C. 1992.

EVANS, R.B., *Origins of American Academic Psychology*, in R.W. Rieber (ed.), *Wilhelm Wundt and the Making of Scientific Psychology*, Plenum Press, New York 1980, pp. 17-60.

———, *William James and His* Principles, in M.G. Johnson, T.B. Henley (eds.), *Reflections on "The Principles of Psychology"*, pp. 11-32.

———, *William James, 'The Principles of Psychology' and Experimental Psychology*, «American Journal of Psychology», vol. CIII, n. 4, 1990, pp. 433-447.

FABIANI, J.-L., *Enjeux et usages de la 'crise' dans la philosophie universitaire en France au tournant du siecle*, «Annales: Economies, Sociétés, Civilisations», March-April 1985, pp. 377-409.

FEINSTEIN, H.M., *Becoming William James*, Cornell University Press, Ithaca 1984.

FERRARI, M., *Categorie e a priori*, Il Mulino, Bologna 2003.

FISCH, M.H., *Alexander Bain and the Genealogy of Pragmatism*, «Journal of the History of Ideas», 1954, pp. 413-444.

———, *Was There a Metaphysical Club in Cambridge: A Postscript*, «Transactions of the Charles S. Peirce Society», Spring 1981, pp. 128-130.

FLOURNOY, T., *La philosophie de William James*, Foyer solidariste, Saint-Blais 1911.

———, *The Philosophy of William James*, Henry Holt, New York 1917.

FLOWER, E., MURPHY, M.G., *A History of Philosophy in America*, 2 vols., G.P. Putnam's Sons, Capricorn Books, New York 1977.

FONTINELL, E., *Self, God, and Immortality: A Jamesian Investigation*, Temple University Press, Philadelphia 1986.

FRANZESE, S., *L'uomo indeterminato: Saggio su William James*, D'Anselmi, Roma 2000.

FRANZESE, S., *The Ethics of Energy. William James's Moral Philosophy in Focus*, Ontos Verlag, Frankfurt-Paris-Lancaster-New York, 2008.

———, *Darwinismo e pragmatismo. E altri studi su William James*, Mimesis, Milano-Udine, 2009.

GALE, R.M., *The Divided Self of William James*, Cambridge University Press, Cambridge 1999.

———, *The philosophy of William James: an introduction*, Cambridge University Press, Cambridge 2004.

GALISON, P., STUMP, D.J. (eds.), *The Disunity of Science: Boundaries, Contexts, and Power*. Stanford University Press, Stanford 1996.

GEIGER, R., *To Advance Knowledge: The Growth of American Research Universities, 1900-1940*. Oxford University Press, New York 1986.

GUARNIERI, P., *Introduzione a James* Roma, Laterza, Roma-Bari 1985.

HALE, M.Jr. *Human Science and Social Order: Hugo Münsterberg and the Origins of Applied Psychology*, Temple University Press, Philadelphia 1980.

HASKELL, T.L., *The Emergence of Professional Social Science*, University of Illinois Press, Urbana 1977.

———, *Objectivity Is Not Neutrality: Explanatory Schemes in History*, cap. 4., Johns Hopkins University Press, Baltimore 1998.

HERZOG, M., *William James and the Development of Phenomenological Psychology in Europe*, «History of the Human Sciences», vol. VIII, n. 1, 1995, pp. 29-46.

HILGARD, E.R., *The Trilogy of Mind: Cognition, Affection, and Conation*, «Journal of the History of the Behavioral Sciences», vol. XVI, n. 2, 1980, pp. 107-117.

HOLLINGER, D.A., *Morris R. Cohen and the Scientific Ideal*, MIT Press, Cambridge (Mass.) 1975.

———, *In the American Province: Studies in the History and Historiography of Ideas*. Indiana University Press, Bloomington 1985.

HOOPES, J., *Community Denied*, Cornell University Press, Ithaca 1998.

HOWE, D.W., *The Unitarian Conscience: Harvard Moral Philosophy, 1805-1861*, Wesleyan University Press, Middletown, Conn. 1988.

JOHNSON, M.G., HENLEY, T.B. (eds.), *Reflections on "The Principles of Psychology": William James after a Century*, Lawrence Erlbaum Associates, Hillsdale, N.J. 1990.

KIMBALL, B.A., *The Condition of American Liberal Education. Pragmatism and a Changing Tradition. With Commentaries by Noted Scholars*, ed. by R. Orrill, College Entrance Examination Board, New York 1995.

KITTELSTROM, A., *Against Elitism: Studying William James in the Academic Age of the Underdog*, «William James Studies», vol. I, n. 1, 2006, pp. 1-18.

KLOPPENBERG, J.T., *Pragmatism: An Old Name for Some New Ways of Thinking?*, in J. Pettegrew (ed.), *A Pragmatist's Progress: Richard Rorty and American Intellectual History*, Rowman and Littlefield, Lanham (Md.) 2000, pp. 19-60.

———, *Uncertain Victory: Social Democracy and Progressivism in European and American Thought, 1870-1920*, Oxford University Press, New York 1986.

KRAUSHAAR, O.F., *Lotze's Influence on the Psychology of William James*, «Psychological Review», vol. XLIII, 1936, pp. 235-257.

KUKLICK, B., *Josiah Royce: An Intellectual Biography*, Bobbs-Merrill, Indianapolis, Ind. 1972.

———, *The Rise of American Philosophy: Cambridge, Massachusetts, 1860-1930*, Yale University Press, New Haven 1977.

———, *Churchmen and Philosophers: From Jonathan Edwards to John Dewey*, Yale University Press, New Haven 1985.

———, *A History of Philosophy in America, 1720-2000*, Clarendon Press, Oxford 2002.

———, *Philosophy in America, 1720-2000*, Clarendon Press, Oxford 2002.

KUSCH, M., *The Criticism of Husserl's Arguments against 'Psychologism' in German Philosophy, 1901-1920*, in L. Haaparanta (ed.), *Mind, Meaning, and Mathematics*, Kluwer Academic Publishers, Boston 1994, pp. 51-85.

———, *Psychologism: A Case Study in the Sociology of Philosophical Knowledge*, Routledge, New York 1995.

———, *Psychological Knowledge: A Social History and Philosophy*, Routledge, London 1999.

———, *The Sociology of Philosophical Knowledge: A Case Study and a Defense*, in Id. (ed.), *The Sociology of Philosophical Knowledge*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 2000, pp. 15-38.

LAMBERTH, D.C., *William James and the Metaphysics of Experience*, Cambridge University Press, Cambridge 1999.

LAWLOR, M.S., *William James's Psychological Pragmatism: Habit, Belief and Purposive Human Behaviour*, «Cambridge Journal of Economics», vol. XXX, n. 3, 2006, pp. 321-345.

LEARY, D.E., *Telling Likely Stories: The Rhetoric of the New Psychology, 1880-1920*, «Journal of the History of the Behavioral Sciences», vol. XXIII, 1987, pp. 315-331.

———, *William James and the Art of Human Understanding*, «American Psychologist», vol. XLVII, n. 2, 1992, pp. 152-160.

———, *William James, the Psychologist's Dilemma and the Historiography of Psychology: Cautionary Tales*, «History of the Human Sciences», vol. VIII, 1995, pp. 91-105.

———, *A Profound and Radical Change: How William James Inspired the Reshaping of American Psychology*, in R.J. Sternberg (ed.), *The Anatomy of Impact: What Makes the Great Works of Psychology Great*, American Psychological Association, Washington, D.C. 2003, pp. 19-42.

LENTRICCHIA, F., *Ariel and the Police: Michel Foucault, William James, Wallace Stevens*, University of Wisconsin Press, Madison 1988.

LIVINGSTON, J., *The Politics of Pragmatism*, «Social Text», vol. XLIX, n. 4, 1996, pp. 149-172.

———, *Pragmatism and the Political Economy of Cultural Revolution, 1850-1940*, University of North Carolina Press, Chapel Hill 1997[2].

———, *Pragmatism, Feminism, and Democracy: Rethinking the Politics of American History*, Routledge, New York 2001.

LLOYD, B., *Left Out: Pragmatism, Exceptionalism, and the Poverty of American Marxism, 1890-1920*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1997.

MACKENZIE, L., *William James and the Problem of Interest*, «Journal of the History of the Behavioral Sciences», vol. XVI, n. 2, 1980, pp. 175-185.

MCDERMOTT, J.J., *Introduction*, in ID. (ed.), *The Writings of William James*, Modern Library, New York 1968.

———, *Introduction*, in *Essays in Radical Empiricism. The Works of William James*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1976.

———, *Streams of Experience: Reflections on the History and Philosophy of American Culture*, University of Massachusetts Press, Amherst 1986.

MENAND, L., *The Metaphysical Club: A Story of Ideas in America*, Farrar, Straus and Giroux, New York 2001.

MILLER, J. I., *Democratic Temperament: The Legacy of William James*, University Press of Kansas, Lawrence 1997.

MUMFORD, L., *The Golden Day: A Study in American Literature and Culture*, Boni and Liveright, New York 1926.

MYERS, G.E., *William James: His Life and Thought*, Yale University Press, New Haven 1986.

O'DONNELL, J.M., *The Origins of Behaviorism: American Psychology, 1870-1920*, New York University Press, New York 1985.

PANDORA, K., *Rebels within the Ranks: Psychologists' Critique of Scientific Authority and Democratic Realities in New Deal America*, Cambridge University Press, Cambridge 1997.

POSNOCK, R., *The Trial of Curiosity: Henry James, William James, and the Challenge of Modernity*, Oxford University Press, Oxford 1991.

PUTNAM, H., *James's Theory of Truth*, in R.A. PUTNAM, *The Cambridge Companion to William James*, pp. 168-185.

———, *James on Truth (again)*, in J.R. Carrette (ed.), *William James and the Varieties of Religious Experience: A Centenary Celebration*, Routledge, New York 2005, pp. 172-182.

PUTNAM, H., PUTNAM R.A., *William James's Ideas*, in J. Conant (ed.), *Realism with a Human Face*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1990, pp. 217-231.

PUTNAM, R.A., *The Cambridge Companion to William James*, Cambridge University Press, Cambridge 1997.

REUBEN, J., *The Making of the Modern University*, University of Chicago Press, Chicago 1996.

SANTUCCI, A., *Storia del pragmatismo*, Laterza, Roma-Bari 1992.

SEIGFRIED, C.H., *On the Metaphysical Foundation of Scientific Psychology*, in M.H. De Armey, S. Skousgaard, (eds.), *The Philosophical Psychology of William James*, ed. by University Press of America, Washington, D.C. 1986, pp. 57-72.

———, *William James's Radical Reconstruction of Philosophy*, Suny Press, Albany 1990.

———, *James's 'Natural History' Methodology: Empiricist or Phenomenological?*, in R.W. Burch, H.J. Jr. Saatkamp (eds.), *Frontiers in American Philosophy*, Texas A & M University Press, Houston 1992, pp. 230-239.

———, *Pragmatism and Feminism*, University of Chicago Press, Chicago 1996.

SEIGFRIED, C.H., *James: The Point of View of the Other*, in S.B. Rosenthal, C.R. Hausman, D.R. Anderson (eds.), *Classical American Pragmatism: Its Contemporary Vitality*, University of Illinois Press, Urbana 1999, pp. 85-98.

SHOOK, J.R. (ed.), *Pragmatism: An Annotated Bibliography, 1898-1940*, Rodopi, Amsterdam 1998.

SIMON, L., *Genuine Reality: A Life of William James*, University of Chicago Press, Chicago 2000.

SINI, C. *Il Pragmatismo americano*, Laterza, Roma-Bari, 1972.

SKLANSKY, J., *The Soul's Economy: Market Society and Selfhood in American Thought, 1820-1920*, University of North Carolina Press, Chapel Hill 2002.

SOKAL, M.M., *Origins and Early Years of the American Psychological Association, 1890-1906*, «American Psychologist», vol. XLVII, n. 2, 1992, pp. 111-122.

SPRIGGE, T.L.S., *James and Bradley: American Truth and British Reality*, Open Court, Chicago 1993.

———, *William James*, in T Honderich (ed.), *The Oxford companion to philosophy*, Oxford University Press, Oxford 2005[2], pp. 455-457.

STERN, S.M., *William James and the New Psychology*, in P. Buck (ed.), *Social Sciences at Harvard, 1860-1920*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1965, pp. 175-222.

SUCKIEL, E.K., *The Pragmatic Philosophy of William James*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1982.

TAYLOR, E.I., *Radical Empiricism and the New Science of Consciousness*, «History of the Human Sciences», vol. VIII, n. 1, 1995, pp. 47-60.

———, *William James on Consciousness beyond the Margins*, Princeton University Press, Princeton 1996.

TAYLOR, E.I., WOZNIAK, R.H. (eds.), *Pure Experience: The Response to William James*, Thoemmes Press, Bristol, 1996.

VEYSEY, L., *The Emergence of the American University*, University of Chicago Press, Chicago 1965.

WESTBROOK, R.B., *Democratic Hope: Pragmatism and the Politics of Truth*, Cornell University Press, Ithaca 2005.

WIENER, P.P., *Evolution and the Founders of Pragmatism*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1949.

———, *Evolution and the Founders of Pragmatism*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1972.

WOODWARD, W.R., *James's Evolutionary Epistemology: 'Necessary Truths and the Effects of Experience'*, in M. Donnelly (ed.), *Reinterpreting the Legacy of William James*, American Psychological Association, Washington, D.C. 1992, pp. 153-169.

ZAMMITO, J.H., *Kant, Herder, and the Birth of Anthropology*, University of Chicago Press, Chicago 2002.

INDICE DEI NOMI